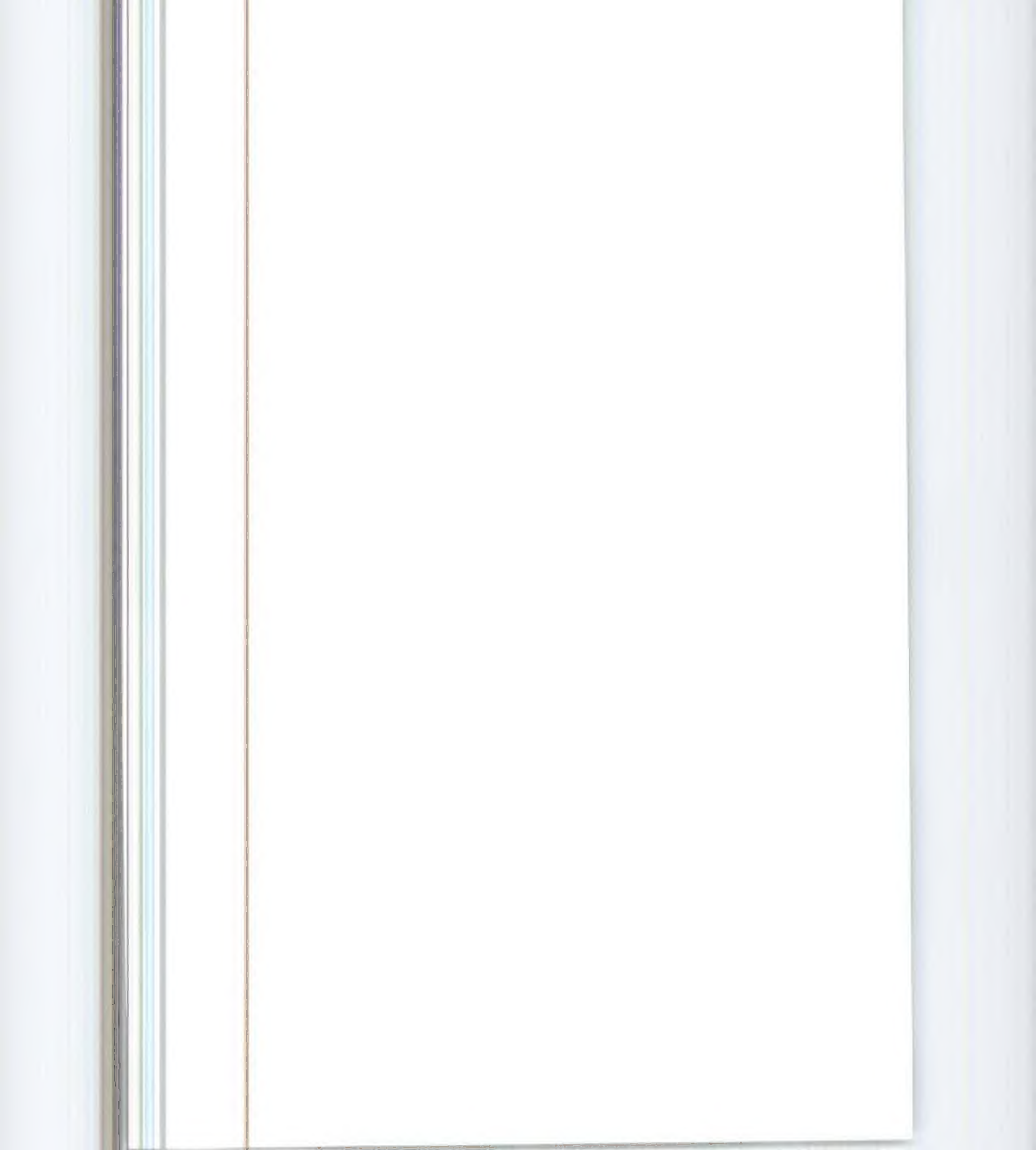


مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية . فكرية . ثقافية . محكّمة

العدد الأول

١٤١٠هـ / ١٩٩٠م



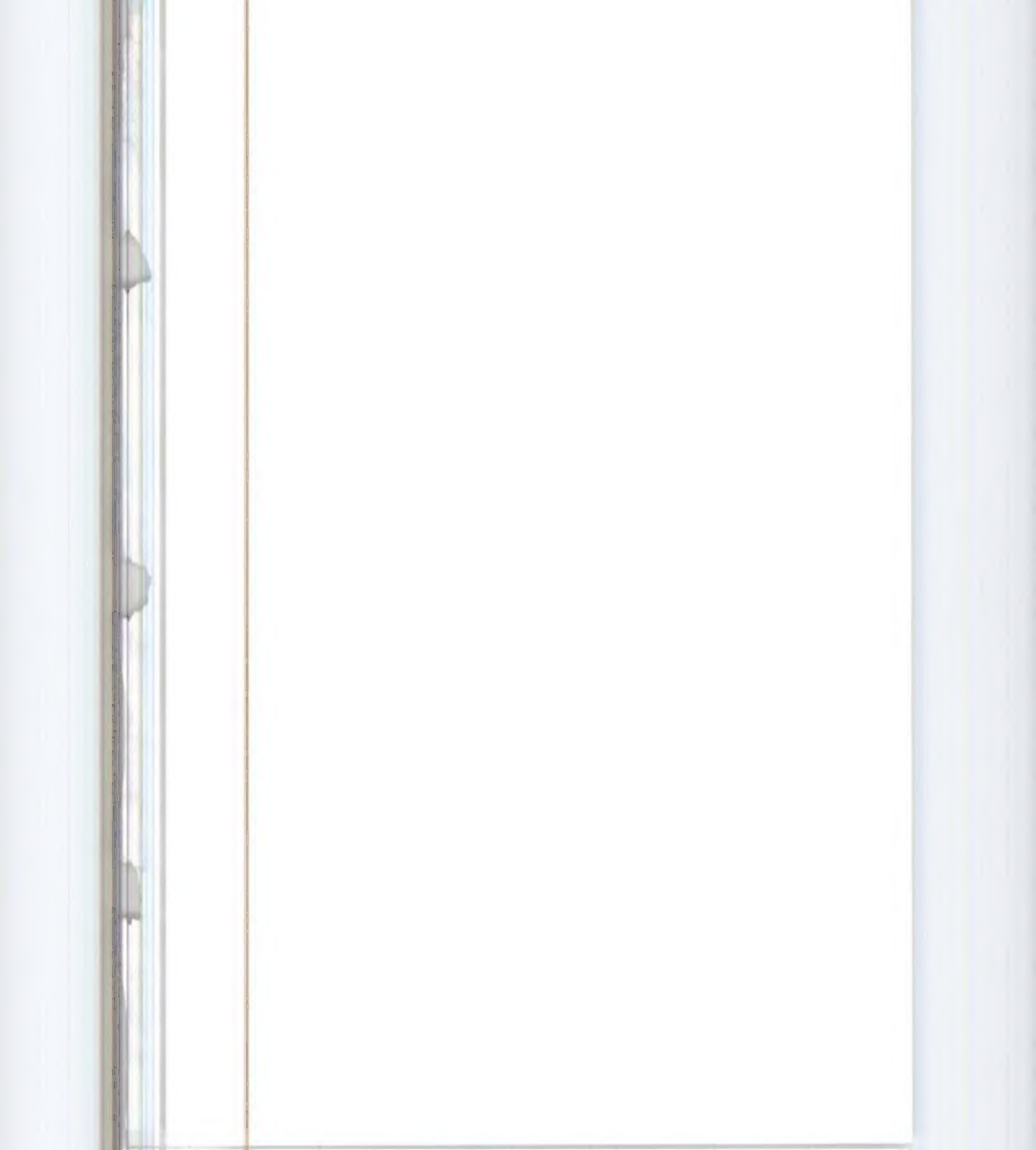


مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكمة

العدد الأول

١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م




بسم الله الرحمن الرحيم

طبيعة المجلة وأهدافها

١ ـ تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية الجادة في حقل الدراسات الإسلامية والعربية بمختلف فروعه وتخصصاته.

٢ ـ يمكن أن يكون البحث تحقيقا لمخطوطة تراثية أو تأليفا في موضوع من الموضوعات الهامة.

٣ ـ تنشر فيها بعض محاضرات الموسم الثقافي، وبعض أخبار الكلية.

٤ ـ تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة للتحكيم، وذلك بعرضها على أستاذ مختص أو أكثر من داخل الكلية أو خارجها، ثم ينشر ما يجيزه المحكمون.

قواعد النشر

١ ـ يلتزم الباحث أصول البحث العلمي، من حيث توثيق المعلومات، والإشارة إلى المصادر والمراجع وطبعاتها، وغير ذلك مما هو متعارف عليه.

٢ ـ يشترط في البحث المقدم الجدة والابتكار، وألاّ يكون منشورا من قبل.

٣ ـ تكون الكتابة بخط واضح، على وجه واحد من الورقة، أو طباعة على الآلة الكاتبة.

٤ ـ يستخدم الكاتب علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، ويضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ ـ يُفَضَّل أن يُصدّر كل بحث بنبذة مختصرة لا تزيد على نصف صفحة يلخص فيها الكاتب بحثه، والأفكار العامة التي عالجها.

٦ ـ يُرفق كل بحث بنبذة عن صاحبه، يعرّف به، وبسجله العلميّ، وأبرز مؤلفاته.

٧ ـ لا يزيد حجم البحث على ثلاثين صفحة فولسكاب.

٨ ـ تعرض الملاحظات التي أبداها المُحَكّم على البحث الصالح للنشر على صاحب البحث، ليأخذ بها قبل نشره.

٩ ـ لا تُرد البحوث والموضوعات المرسلة للمجلة إلى أصحابها سواء نُشرت أم لم تُنشر.

١٠ ـ يبلغ صاحب البحث بوصول موضوعه ونتيجة التحكيم.

١١ ـ يتم ترتيب المواد المنشورة في المجلة وفقا لاعتبارات فنية.

١٢ ـ تدفع المجلة مكافأة نقدية رمزية لكل بحث يُنشر فيها.

١٣ ـ ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى العنوان التالي :

كلية الدراسات الإسلامية والعربية (عميد الكلية)

ص . ب (٥٠١٠٦) دبي ـ الإمارات العربية المتحدة

المحتويات

الافتتاحية

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم. والصلاة والسلام على المبعوث هدى ورحمة للعالمين القائل: ﴿من يُرِد الله به خيراً يفقّهه في الدين﴾. والرضا عن صحابته الأخيار الذين نشروا شرع الله كما تلقّوه من رسول الله ﷺ، وعن التابعين وتابعيهم بإحسان، الذين جمعوا هذا التراث العظيم، وحافظوا عليه، حتى وصل إلينا على أفضل وجه. وبعد،،،

فيسعد أسرة كلية الدراسات الإسلامية والعربية أن تقدّم العدد الأول من مجلتها للباحثين وطلاب العلم، وروّاد الحقيقة. وهي مجلة فكرية ثقافية مُحَكَّمة، تحمل اسم الكلية، وتعبّر عن أهدافها، وتجسد رسالتها التي نهضت بها، وآلت على نفسها أن تحمل مشعلها.

لقد أسست كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي منذ أربع سنوات (١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦م) لتكون صرحاً إسلاميا حضارياً شامخاً، تسهم في صنع أجيال من الشباب المؤمن المتضلع من الثقافة الإسلامية والعربية، فيكون منهم الخطيب والداعية والعالم والمدّرس والمجاهد بقلمه وفكره في سبيل نشر دين الله، وإعلاء كلمته في الأرض. وهي تمضي راسخة القدم، شامخة الهامة ، في أداء رسالتها النبيلة من خلال ثلاثة أقسام علمية هي : قسم أصول الدين، قسم الشريعة الإسلامية، قسم اللغة العربية وآدابها. وتتعاون هذه الأقسام فيما بينها تعاونا وثيقا. فالعربية لغة القرآن الكريم، وهي المدخل إلى علوم الشريعة المختلفة لفهمها ودراستها واستنباط الأحكام منها، ولا تغفل الكلية عن تدريس الاتجاهات الفكرية المعاصرة، والتيارات الأدبية والنقدية الحديثة، وكل ما يتصل بثقافة العصر، لأن المسلم الكَيِّس الفَطِن لا يجوز أن يغيب عن عصره، أو يجهل ما يحيط به من أفكار واتجاهات، ثم يزنها بعد ذلك بميزان الإسلام ليعرف صحيحها من فاسدها، وصالحها من طالحها.

وقد حظيت كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي منذ نشأتها بتشجيع كبير من الهيئات العلمية الجامعية، فهي عضو في رابطة الجامعات الإسلامية، كما أبرمت اتفاقيتين ثقافيتين مع جامعة الأزهر وكلية دار العلوم في جامعة القاهرة، يتاح بموجبهما لخريج الكلية أن يواصل دراسته العليا في هاتين الجامعتين العريقتين للحصول على درجتي الماجستير والدكتوراه في مختلف التخصصات الإسلامية والعربية.

وإن الكلية اليوم ـ وهي تصدر مجلة عملية تُكَوِّن جزءا من رسالتها ـ لتفتح صفحاتها لرجال الفكر الإسلامي وحملة الثقافة العربية آملة أن تلتقي فيها أقلامهم في رحاب العقيدة، والتفسير، والحديث، والفقه والتاريخ، والأدب، واللغة وعلومها. وغاية الكلية أن تُخْرِج للنور مجلة من أهدافها نشر البحوث الجادة والمبتكرة في حقل الدراسات الإسلامية والعربية، وإبراز الفكر الإسلامي في كل جوانبه للإفادة منه في جميع ميادين الحياة، على أمل أن تنطوي هذه المجلة على وقفات مع الفكر الإسلامي في نصوصه واجتهاداته وقواعده وضوابطه وأحكامه المضيئة. وعلى وقفات مع الذين صنعوا التاريخ المشرق، وقاموا بدور أساسي في بناء التاريخ الإنساني والحضارة الإنسانية. وعلى وقفات مع تراثنا الضخم الذي في كلّ بلد منه أثر، وفي كلّ مكتبة من مكتبات العالم منه خبر.

ومن واجب جيلنا المتعلم أن يطلّع على هذا التراث، وأن يقف على الجهود التي بذلها العلماء، ويدرك منزلة العلوم الإسلامية والعربية التي ألقيت بين يديه دانية القطوف، طيبة الثمرات، فيعرف قيمتها، وقيمة الجهود الهائلة التي بذلت في تحصيلها وتدوينها ونقلها، ومن خلال ذلك كله تتبدَّى عظمة المكتبة الإسلامية التي ملأت ما بين الخافقين، وعظمة رجالها الذين شادوها بأفكارهم وأقلامهم وأسفارهم وأعمارهم وجوعهم وسهرهم وصبرهم، فيكون له من ذلك كله حافز على تقدير هذا التراث والتبصر بما عليه من المسؤوليات في خدمته ونشره، والحفاظ عليه، والدفاع عنه، والإفادة منه.

وسيدرك عندئذ أن هذا الإسلام في أصوله ومصادره ليس وليدا لأمور

محلية طرأت، أو ظروف أحاطت بمجتمع ما في زمن ما حتى يكون صدى لتلك الظروف، أو انعكاسا لتلك الأحداث، كما أنه لم يكن أثراً للإرادة الإنسانية بما يحرك تلك الإدارة من دوافع النفس وانفعالاتها فيكون خاضعاً للأهواء والأغراض والمصالح الشخصية، ولم يتمخض هذا الدين عن صراع بين مصلحة الفرد والمجتمع حتى يتحدد في ضوء افتئات أحدهما على الآخر.

إن الإسلام إلهي الأصول، فطري النزعة، يتصل بالفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها، وهو ما وجد إلاّ ليخرج الناس من دواعي أهوائهم، وشطط نزعاتهم وأغراضهم، ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾(١).

فضـوْناً لمصالح الخلق من عبث الأثرة الفردية، وتخليصاً لنفوسهم من وطأة الجور في الحكم، ووقاية لهم من شر الهوى والتسلّط؛ جعل الإسلام أساس التشريع لله وحده ﴿إن الحكم إلا لله﴾(٢). ويتجلّ هذا المصدر في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، أما بقية المصادر فتابعة لهما كاشفة لحكم الله، لا منشئة له.

لقد جرّب الناس المذاهب المبتدعة من شرق أو من غرب، فأثبتت عجزها وإفلاسها. والمسلمون اليوم مدعوون أكثر من كل يوم مضى إلى التمسك بإسلامهم والدعوة إليه حتى يكون شغلهم الشاغل، والمحّرك الذي يقيمهم ويقعدهم، فتقر بهم العيون، وتستنير بهم العقول، وتستروح بهم القلوب والأرواح، وتسعد بهم الحياة، وبذلك فليفرح المؤمنون.

لهذا كله قرّر مجلس الأمناء ومجلس الكلية إصدار هذه المجلة، وهَدفا من إصدارها إلى أن تكون منبراً للدعوة إلى الإسلام، تدعو إليه على بصيرة وهدى ومنهج علمي سليم، فلا ينشر فيها إلا البحث الجادّ، بعد عرضه على لجان

---

(١) سورة الروم (٣٠).
(٢) سورة الأنعام (٥٧).

التحكيم في العلوم المختلفة، ولا تقبل إلاّ ما يتّفق مـع أهـدافهـا. وهي ـ إذ تعلن ذلك مستعينة بالله ـ تدعو أصحاب القرائح وحملة الأقـلام من رجـال الفكـر، وأساتذة الجامعات أن يمدّوها بما يساعد على تحقيق الغـايـة وبلـوغ الهدف في نشر الوعي الإسلامي والثقافة الإسلامية والعربية.

والله من وراء القصد، عليه نتوكل، وإليه ننيب،

أ. د. / إبراهيم محمد سلقيني

عميد الكلية

البحوث

من أعلام المسلمين

محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١١) هـ

أ.د : إبراهيم محمد السلقيني
عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي

أغنى علماؤنا الأعلام أمثال محمد بن جرير الطبري المكتبة الإسلامية بالموسوعات الضخمة في العلوم المختلفة التي جعلت المسلمين يملكون ثروة علمية كبيرة لا تملكها أمة من أمم الأرض، وذلك بفضل الجهود الجبارة، والعزائم الخارقة، والقلوب المؤمنة الطاهرة، والنفوس الزكية التي وهبت وجودها وكل مالديها للاسلام وعلومه.

لقد بلغ هؤلاء الأئمة الذروة في العلم بلا تشجيع يصنع لهم، أو مكافأة مادية تدر عليهم، إنما كان هدفهم مما ركبوا فيه الصعب والذلول: خدمة دينهم، وإرضاء ربهم، ونشر سنة نبيهم، وعلوم إسلامهم، وحينما ننظر إلى تلك المؤلفات تطالعنا كثير من روائع العلوم والفنون، فلا نملك إلا أن نعجب ونفخر ونقول: رحم الله رجالاً خلفوا لمن أتى بعدهم أنفس ما يمكن لبشر أن يخلف؛ بل نتساءل كيف مكنتهم أوقاتهم وأعمارهم وظروفهم أن يبدعوا كل هذا الابداع، ويكتبوا مثل هذه الكتب بل كيف استطاع الواحد منهم أن يؤلف عشرات الكتب بل المئات؟ ومثلنا يبذل جهده لإخراج مؤلف واحد، يقضي في تأليفه سنوات، وقد لا يصل إلى بعض المستوى الذي وصل إليه أولئك العلماء، مع أننا في زمن تحققت فيه أسباب الراحة، وتوافرت فيه وسائل الطباعة والنشر، وتيسرت للكاتب المصادر المختلفة. وأعود فأقول: إن قوة الإيمان والتقوى، وصحوة الضمير، والشعور بالمسئولية، وشدة الصبر تعليل واضح لوفرة الانتاج وجودته.

وأن طالب العلم إذا بذل جهده في الطلب والتحصيل، وتحمل المشاق والمتاعب، وغالب الصعاب والعقبات، لا يخيب الله مسعاه، ولا يهضم حقه، ولا يتخلف عن التفوق والنبوغ، ومن كانت بدايته محرقة كانت نهايته مُشرقة؛ وإن من جوَّد وأتقن ما يزاوله في أمور الدين أو أمور الدنيا نجح وأفلح، فكيف بطالب العلم الذي تضع له الملائكة أجنحتها رضاءً بما يصنع.

لقد كان علماؤنا رضي الله عنهم يقطعون الفيافي والقفار في الهواجر

والليالي مشيا على الأقدام، ويقعون في المتاعب والمخاطر حتى يلقوا عالماً، أو يسمعوا محدثاً، أو يأخذوا عن فقيه، يفعلون ذلك كله وهم صامتون، فلا تشهد منهم غرور المغرورين كالذي نراه اليوم من بعض المتعالمين.

ورغم أنهم كانوا متباعدي الديار، مختلفي البيئات والأقطار، فيهم العربي والعجمي، والمصري والشامي، والمشرقي والمغربي، والخراساني والعراقي والتركي، والأبيض والأسود، فإننا لا نلمح في آثارهم من المفارقات أي أثر، ذلك لأن الإسلام هو الذي سواهم فأحسن تسويتهم، وصقلهم فوحّد سيرتهم، وكونهم هذا التكوين الفريد، ولسان حال كل واحد منهم يقول :

أبي الإسلام لا أب لي سواه إذا انتسبوا لقيس أو تميم

إن هؤلاء الأعلام لم يدونوا علوم الإسلام العظيم على ضفاف الأنهار، وتحت ظلال الأشجار والثمار، وإنما دونوها باللحم والدم، وسهر الليالي على السراج الذي لا يكاد يضيء نفسه.

واليوم تيسرت السبل، ولانت الوسائل، وقربت المسافات، وطويت أبعاد الزمان والمكان، ومع ذلك فترت العزائم وضعف النتاج، وكثر المدعون، مع كثرة الشطط، وتجهيل السلف؛

من أولئك الاعلام الذين كان لهم حظ عظيم من قوة الايمان، وحرارة العقيدة، وحدة الذكاء، وقوة الحافظة، وتوقد الذهن، والصبر على العلم، والتحمل في سبيله الإمام الأجل (محمد بن جرير الطبري) أحد كبار العلماء والمجتهدين، والمفسرين، والمؤرخين، الذين أسست مذاهبهم، ودونت آراؤهم، غير أن مذهبه الفقهي انقرض بعد القرن الرابع الهجري بانقراض أتباعه وأصحابه، وسوف يكون الكلام بإيجاز على الأمور الآتية :

نسبه وكنيته ونسبته ـ ولادته ونشأته ـ صفاته واخلاقه وعاداته ـ طلبه للعلم ورحلته لأجله ـ شيوخه وأساتذته ـ فقهه واجتهاده ـ تلامذته، والرواة عنه، وحاملو علمه ـ أصحابه المتفقهون على مذهبه ـ محنته ورميه بالابتداع والالحاد ـ وفاته ودفنه ـ أقوال الأئمة فيه، وثناؤهم عليه ـ اشهر ما ترك لنا من مؤلفات.

أولاً ـ نسب الطبري وكنيته ونسبته :

هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير أبو جعفر الطبري الآملي البغدادي، إمام المفسرين، وخاتم المجتهدين، وعظيم المؤرخين، وأحد كبار المحدثين في القرن الثالث الهجري، وأوائل القرن الرابع.

وما ورد في كشف الظنون صفحة (٣٣) من أن اسم أبيه محمد فخطأ وتحريف ناسخ أو طابع تدورك فيما بعد صفحة (٥٩٣ ـ ٥٩٤)(١)؛ وذكر الحافظ ابن الجوزي، وبدر الدين العيني: أن جده الأول كثير لا يزيد، وهو تسامح منهما.

وقد اختلف المحدثون والمؤرخون في أن جده الثاني كثير أو خالد والذي اختاره الجمهور ومنهم الخطيب وياقوت والسبكي وغيرهم أنه كثير، واقتصروا على ذكره واختار غيرهم كابن خلكان وطا شكبري زاده والسيد جعفر الكتاني أنه خالد.

ولا خلاف في نسبته، وأن اسمه محمد، وأن كنيته أبو جعفر، ونسبته الأولى إلى (طبرستان)، وهي ولاية وبلدان واسعة يشملها هذا الاسم مجاورة لجيلان، ونسبته الثانية إلى (آمل) قصبة طبرستان وأكبر مدينة بها؛ ونسبته الثالثة إلى بغداد.

ثانياً : ولادة الطبري ونشاته :

ولد الطبري في مدينة (آمل) في آخر سنة أربع وعشرين ومائتين هجرية، أو أول خمس وعشرين ومائتين. وأكثر من ولد (بآمل) اشتهرت نسبتهم إلى طبرستان؛ وقد وقع الشك في تاريخ ولادة الطبري، وذكر أن السبب في ذلك هو أن أهل بلده كانوا يؤرخون بالأحداث لا بالسنين، فأرخوا مولده بحدث وقع في البلد، ثم اختلفوا في أنه سنة (٢٢٤)، أو أول سنة (٢٢٥)؛ غير أن جمهور الكاتبين عنه، والمؤرخين له قد اقتصروا على التاريخ الأول.

---

(١) كشف الظنون : ص : (٣٢، ٥٩٣، ٥٩٤).

وقد نشأ بآمل وتربى فيها برعاية والده الذي ترجح أنه من عنصر عربي؛ وأن زعم المستشرق (بروكلمان) أنه من عنصر أعجمي.

ثالثاً : صفات الطبري وأخلاقه وعاداته :

أ ـ الصفات الشخصية : كان الطبري أسمر مائلاً إلى الأدمة، نحيف الجسم، مديد القامة، أسود الشعر، فصيح اللسان قوى البيان، لم يكثر شيبه وبياضه، كبير اللحية، حسن الصوت والأداء.

ب ـ الأخلاق : وكان ذا زهد وقناعة، وورع وديانه، حصوراً لا يعرف النساء، شديد الاباء، لا يقبل عطية الأمراء، عزوفاً عن الدنيا، غير ملتفت إلى أبنائها، رافضاً لتولية القضاء، عظيم الاحترام للعلم وأهله.

ذكر السبكي في (طبقات الشافعية)(١): أنه لما تقلد الخاقاني الوزارة وجه إلى ابن جرير الطبري بمال كثير فأبى أن يقبله، فعرض عليه القضاء فامتنع، فعاتبه أصحابه، وطعموا في ان يقبل ولاية المظالم، فانتهرهم وقال: قد كنت أظن أني لو رغبت في ذلك لنهيتموني عنه.

وقال أبو علي الطوماري في (لسان الميزان)(٢) : كنت مع ابي بكر بن مجاهد فسمع قراءة ابن جرير فقال: ما ظننت أن الله تعالى خلق بشراً أحسن منه يقرأ هذه القراءة، وقال أحمد بن كامل القاضي تلميذ الطبري كما في معجم الأدباء)(٣): ما سمعته قط لاحناً، ولا حالفاً بالله عز وجل.

جـ ـ العادات : وكان من عادة الطبري أيضا(٤) أنه يصلي الظهر في بيته، ويكتب في تصنيفه إلى العصر، ويجلس للناس يقرىء ويقرأ عليه إلى المغرب، ثم يجلس للفقه إلى العشاء الآخرة، ثم يدخل منزله، وقد قسم ليله ونهاره في مصلحة نفسه ودينه والخلق.

---

(١) طبقات الشافعية (ج ٢ ـ ص ١٣٨).
(٢) لسان الميزان (ج ٥ ـ ص ١٠٢).
(٣) معجم الادباء (ج ١٨ ـ ص ٩٠ ـ ٩١).
(٤) معجم الأدباء (ج ١٨ ـ ص ٩٢).

وقد نقل ياقوت الحموي في معجم الأدباء عن أحمد بن كامل القاضي ما يبين الكثير من صفات الطبري وعاداته العامة والخاصة، فمن أراد التوسع في ذلك فليرجع اليه.

رابعاً : طلب الطبري للعلم ورحلته من أجله :

تربى الطبري تربية دينية، ونشأ نشأة علمية، فاهتم منذ الصغر بالعلم وطلبه، والخروج في سبيل أخذه وروايته، وساعده على ذلك عدم زواجه

وقد فتح الله عليه، حتى حصل الكثير من العلم، وأصبح من كبار الأئمة، وخيار علماء الأمة الذين يرحل إليهم، ويؤخذ العلم عنهم.

ولقد حفظ القرآن الكريم في بلده، وأخذ العلم والحديث عن أهله، ثم رحل عن بلده في طلب العلم سنة ست وثلاثين ومائتين وهو ابن اثنتي عشرة سنة كما قال مسلم بن قاسم(١) أو رحل وله عشرون سنة كما قال ابن الجزري. وهكذا رحل إلى الافاق، وأكثر التطواف، ووصل إلى البلدان النائية، فسمع عن شيوخها، وقد رحل ـ في أوائل رحلته ـ إلى مدينة السلام (بغداد) رغبة في السماع من الإمام أبي عبدالله أحمد بن حنبل، فلم يتفق ذلك له لموت الامام احمد قبل دخوله إليها، وأقام الطبري مدة، بها، وأكثر الكتابة عن شيوخها

ثم انحدر الى البصرة، فسمع ممن كان باقياً فيها من أهل العلم والحديث في وقته، ومر في طريقه إليها بواسط، وكتب عن علمائها.

ثم سار إلى الكوفة وأخذ العلم عن كبارها.

ثم عاد الى بغداد، فلزم المقام بها مدة، وتفقه بها وكتب، وأخذ علوم القرآن وكتب مسند يعقوب بن ابراهيم الدورقي.

ثم خرج إلى مصر، وكتب في طريقه إليها عن المشايخ بأجناد الشام والسواحل والثغور، وأكثر من الكتابة.

---

(١) لسان الميزان (ج ٥ ـ ص ١٠٢).

ثم صار الى فسطاط مصر في سنة ثلاث وخمسين ومئتين هجرية وكان بها بقية من الشيوخ، وأهل العلم، فأكثر عنهم الكتابة من علوم الامام مالك، والامام الشافعي، وغيرهما.

ثم عاد إلى الشام، ثم رجع إلى مصر، وكان بها وقت دخوله إليها الاديب أبو الحسن بن سراج المصري المتوفي سنة ثمان وثلاثمائة هجرية فتذاكرا في العلوم المختلفة والأدب والشعر فبان فضل الطبري في ذلك كله.

وقد لقي بمصر الامام الأجل اسماعيل بن يحيى المزني صاحب الامام الشافعي، ومختصر أقواله المتوفى سنة أربع وستين ومائتين هجرية، فتكلما في أشياء كثيرة منها بحث الاجماع الذي هو ثالث الأدلة الشرعية، وقيل انهما قد تناظرا في بعض المسائل الفقهية، وظهر عليه الطبري وغلبه، إلا انه لم يبين لنا حقيقة هذه المسألة، ولم يدون ما دار بينهما من أقوال في أثناء المناظرة حتى يمكن ان نحكم بصحة هذا القول، ومع ذلك فقد كان الامام الطبري رحمه الله تعالى يفضل المزني ويطريه، ويذكر دينه وعلمه؛ كما نزل في مصر على الربيع بن سليمان المرادي كبير ناشري مذهب الامام الشافعي رحمه الله تعالى، وكبير مدوني كتبه.

ولم يبق أحد من أهل العلم بمصر إلا لقيه الطبري وامتحنه في العلم الذي يتحقق به ويتثبت منه، كما حدث هو عن نفسه في كلام طويل مذكور في معجم الأدباء(١).

وقد درس العروض بمصر، بعد أن سئل عنه، وكان لم يدرسه بعد حتى أصبح عروضياً، ثم رجع إلى مدينة السلام بغداد، وكتب بها أيضاً.

ثم رجع إلى طبرستان، وهي رجعته الأولى، ثم غادرها، ثم رجع إليها رجعته الثانية سنة تسعين ومئتين هجرية.

ثم غادر طبرستان للمرة الأخيرة، ورجع إلى بغداد، فنزل في قنطرة البردان، وكانت مركزاً لكبار النحويين والمتأدبين(٢).

---

(١) معجم الادباء (ج ١٨، ص ٥٦).
(٢) معجم الادباء (ج ١٨ ـ ص ٦٠ ـ ٦١).

واشتهر اسمه في العلم وشاع خبره بالتقدم والفهم، وقضى بها بقية حياته الكريمة الحافلة بالأعمال العظيمة.

خامساً : شيوخ الطبري وأساتذته :

لقي الطبري في بلده وفي رحلاته الطويلة كثيراً من العلماء والأدباء وأئمة الفقه والحديث وسمع منهم، وأكثر من الكتابة عنهم، وأخذ عن كثير من شيوخ البخاري ومسلم.

وأكتفي بذكر بعضهم على سبيل الاجمال.

١ ـ **أحمد بن حماد الدولابي**: من أهل العلم، ولم نقف على ترجمة له، وهو والد الإمام الكبير أبي بشر بن أحمد بن حامد الدولابي الحافظ المحدث صاحب كتاب (الكنى والاسماء)، وقد توفي سنة ٣٢٠ كما في اللباب، وسنة ٣١٠ كما في العبر وتذكرة الحفاظ.

٢ ـ **أحمد بن عبدالرحمن بن وهب**: ابن أخي عبدالله بن وهب صاحب الامام مالك بن أنس، وأحد الرواة عن عمه، وعن الشافعي، وشيخ مسلم وابن خزيمة المتوفي سنة ٢٦٤، وذكر ابن النديم في الفهرست أن الطبري أخذ فقه مالك عنه، وذكر السبكي في الطبقات أنه حدث عنه.

٣ ـ **أحمد البغوي**: الحافظ الحجة، صاحب المسند المعروف، وجدّ القاسم البغوي لأمه؛ ذكره الخطيب في تاريخ بغداد، وابن الاثير في اللباب، والنووي في تهذيب الاسماء، والذهبي في تذكرة الحفاظ، وقالوا ان الطبري روى عنه وسمع منه.

٤ ـ **أبو العباس ثعلب الشيباني**: البغدادي النحوي الكوفي المعروف بثعلب، شيخ اللغة العربية، وإمام نحاة الكوفة وأعلمهم.. وتلميذ ابن الاعرابي وغيره المتوفى سنة ٢٩١ كما في التذكرة والعبر.

٥ ـ **أحمد بن يوسف التغلبي**: تلميذ أبي عبيد القاسم بن سلام، وشيخ علي بن عمرو بن سهل الحريري، وموسى بن عبدالله الخاقاني.

٦ ـ **اسحق بن ابي اسرائيل المروزي** : البغدادي الامام الحافظ الكبير

محدث بغداد الثقة الضابط؛ ذكره الخطيب في تاريخه، والذهبي في تذكرة الحفاظ، وابن السبكي في الطبقات، والحافظ بن حجر في اللسان، وصرحوا بأن الطبري قد سمع منه وروى عنه.

٧ ـ **أبو ابراهيم المزني** : المصري الإمام الجليل، والفقيه العظيم صاحب الشافعي وناصر مذهبه، وواضع المختصرين من أقواله، المختصر الكبير، والمختصر الصغير، المطبوع بهامش كتاب الأم للشافعي، وهو أصل معظم كتب المذهب المدونة بعده، فقد لقيه الطبري في مصر، وأخذ العلم والفقه عنه، وتباحثا في بعض القواعد الأصولية، وتناظرا في بعض المسائل الفقهية.

٨ ـ **اسماعيل بن موسى السدي** : الفزاري المحدث الكوفي الشيعي ابن بنت السدي تلميذ مالك، ذكره ابن النديم في الفهرست، وياقوت في المعجم، والذهبي في التذكرة. وابن السبكي في الطبقات، وقالوا ان الطبري أخذ الحديث عنه وسمعه منه.

٩ ـ **أبو الاشعث** : ذكره هكذا ياقوت في معجم الادباء، وقال ان الطبري سمع الحديث منه؛ وهو احمد بن المقدام البغوي، الامام المحدث تلميذ حماد بن زيد وطائفة كثيرة، توفي سنة ٢٥٣ كما في العبر والميزان.

فهو غير أبي الأشعث الصنعاني الشامي التابعي المتوفي بعد المائة، تلميذ عبادة بن الصامت، وشيخ أبي قلادة وعبدالرحمن بن يزيد بن جبار الدمشقي المحدث المتوفي سنة ١٥٤ كما في العبر واللباب.

١٠ ـ **بشر بن معاذ المقدي** : لم نعثر على ترجمة له، وذكر في الفهرست أن الطبري أخذ الحديث عنه.

١١ ـ **ابو جريج** : ولم نقف على شيء يتعلق به، ذكره هكذا ابن النديم في الفهرست ضمن من أخذ الطبري الحديث عنهم.

١٢ ـ **أبو حاتم السجستاني** المقرىء المحدث الاديب اللغوي تلميذ أبي عبيدة والاصمعي المتوفى سنة ٢٥٥ كما في العبر.

١٣ ـ **الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني** : البغدادي الامام الجليل المحدث الفقيه الفصيح البليغ الثقة الثبت، أحد رواة مذهب الإمام الشافعي

القديم، بل أثبتهم رواية له كما قال أبو الحسن الماوردي، وقد توفي سنة ٢٦٠ كما في تهذيب الاسماء وطبقات الشافعية والعبر والتذكرة.

لقيه الطبري في بغداد وأخذ عنه مذهب الشافعي القديم، وكتب كتابه المشهور باسمه، كما صرح به ابن النديم في الفهرست، وياقوت في المعجم.

١٤ ـ **داود بن علي الاصفهاني** : مؤسس المذهب الظاهري المتوفي سنة ٢٧٠ كما في التذكرة، ذكره ابن النديم في الفهرست ضمن شيوخ الطبري، وقال انه قرأ الفقه عليه، وقد ثبت أن الطبري لقيه وأخذ علمه وفقهه، وتناظر معه، ورد عليه.

١٥ ـ **الربيع بن سليمان المرادي** : المصري الامام الحجة الحافظ محدث الديار المصرية صاحب الشافعي وخادمه، وناقل فقهه وعلمه، وكبير مدوني مذهبه، وأوثق رواة كتبه، المتوفى سنة ٢٧٠، كما في تهذيب الاسماء وتذكرة الحفاظ والعبر وطبقات الشافعية.

أخذ الطبري عنه بمصر مذهب الشافعي الجديد، وأكثر من الكتابة عنه كما صرح ابن النديم في الفهرست وغيره.

١٦ ـ **سعيد بن عبدالله بن عبدالحكم المصري** : الفقيه المالكي أحد علماء القرن الثالث الهجري، ذكر في الفهرست أن الطبري أخذ فقه مالك عنه، وقد ذكره ابن فرحون في الديباج المذهب.

١٧ ـ **أبو سعيد الاشج** : عبدالله بن سعيد بن حصين الكندي الكوفي الامام الحافظ محدث الكوفة وتلميذ أبي بكر بن عباس وشيخ ابن خزيمة، المتوفى سنة ٢٥٧ كما في التذكرة والعبر، ذكره الخطيب في تاريخ بغداد، والنووي في تهذيب الاسماء، وقالا ان الطبري أخذ الحديث عنه.

١٨ ـ **أبو سعيد الاصطخري** : الامام الجليل قاضي قم وكستان أحد الرفعاء من أصحاب الوجوه في مذهب الشافعي المتوفي سنة ٣٢٨ ببغداد كما في طبقات الشافعية والعبر. ذكر ياقوت في معجم الادباء ان الطبري قد درس فقه الشافعي بالعراق عليه.

١٩ ـ سليمان بن عبدالرحمن الطلحي : أبو داود سليمان بن عبدالرحمن بن حماد بن عمران بن موسى بن طلحة بن عبيد الله الطلحي اللؤلوي الكوفي.

قرأ القرآن وعرضه عليه وأخذ القراءة عنه كما في طبقات السبكي وابن الجزري

٢٠ ـ عماد بن موسى : كما في معجم الادباء : أو عمران بن موسى كما في الفهرست (لم نقف على ترجمة له). وقد أخذ الطبري الحديث عنه وسمعه منه كما صرح ابن النديم وياقوت.

٢١ ـ عمرو بن علي الفلاسي : أبو حفص عمرو بن علي الباهلي الصيرفي الفلاسي، الامام الحافظ، أحد الاعلام وتلميذ معتمد بن سليمان. وقد ذكر كل من الخطيب والحافظ في اللسان أن الطبري قد سمع العلم منه.

٢٢ ـ المثنى بن ابراهيم الآبلي : ذكره أحمد بن كامل في تاريخه على ما في معجم الأدباء، وقال : ان الطبري قد أكثر من كتابة العلم عنه.

٢٣ ـ محمد بن بشار بندار : أبو بكر محمد بن بشار بن عثمان العبدي البصري النساج الامام الكبير الشهير ببندار. سمع الطبري الحديث منه كما في تاريخ بغداد ومعجم الادباء واللباب واللسان.

٢٤ ـ محمد بن عبدالله بن عبدالحكم : أبو عبدالله المصري الامام الفقيه الشافعي المالكي صاحب الشافعي المتوفى سنة ٢٦٨ كما في التذكرة. فقد أخذ الطبري عنه الفقه وسمع منه العلم.

وذكره ابن النديم في الفهرست، وقال ان الطبري أخذ عنه فقه مالك.

٢٥ ـ محمد بن العلاء أبو كريب التهمداني : لا التهمذاني كما صحف في معجم الادباء: الكوفي الحافظ الثقة محدث الكوفة تلميذ ابن المبارك وابن عيينه؛ ذُكر أيضا في الفهرست وتاريخ بغداد وتهذيب الاسماء وطبقات الشافعي فقد حضر الطبري الى داره لسماع الحديث منه فامتحنه ابو كريب في حفظه فأعجب به وعظم في نفسه وعرف قدره على حداثته، ومكنه من حديثه، ويقال أن الطبري قد سمع منه أكثر من مائة ألف حديث كما في معجم الادباء.

٢٦ ـ **محمد بن المثنى البصري : الحافظ الحجة محدث البصرة، كما في** التذكرة والعبر والميزان واللباب. سمع الطبري الحديث عنه كما في تاريخ بغداد واللباب وتهذيب الاسماء.

سادساً : فقه الطبري واجتهاده :

لقد أطبق الأئمة الثقات على ان ابن جرير الطبري من كبار العلماء المتفقهين والأئمة المجتهدين، وأنه دون مذهباً خاصاً اقتدى الكثيرون به، وتلقوه عنه، ونشروه في حياته وبعد مماته، وانه انقرض بعد القرن الرابع الهجري.

فقد ثبت أنه قد اهتم بطلب الفقه عن أئمته، ووقف على مذهب أهل الرأي، ومذهب مالك، والشافعي، وأنه ابتدأ أخذه في بغداد على مذهب الشافعي رضي الله عنه. وأخذ المذهب أيضاً بمصر عن كبار أصحاب الشافعي كأبي ابراهيم المزني، والربيع بن سليمان المرادي، ويونس بن عبد الاعلى الشافعي، وأخذ بها ـ أي بمصر ـ فقه مالك عن بني عبدالحكم، وابن أخي عبدالله بن وهب، ويونس بن عبد الأعلى أيضا الذي كان من أصحاب مالك قبل أن يصير من أصحاب الشافعي...

وثبت أيضا انه قرأ الفقه على داود بن علي الاصبهاني إمام أهل الظاهر الذي كان من كبار مقلدي الشافعي ومتبعيه والمنتصرين لمذهبه قبل ان يستقل بمذهبه الخاص به الذي انقرض في أواخر القرن الخامس الهجري أو بعده.

ثم فتح الله على الطبري وَأهّله النظر والاجتهاد المستقل، فاختار من مذاهب الفقهاء قولا اجتهد فيه، وأصبح صاحب مذهب خاص وأتباع له. وقد كان قبل ان يستقل بالاجتهاد وبعد ان درس مذهب الشافعي معدودا من كبار الأصحاب في مذهب الشافعي ـ رضي الله عنه ـ الذين لهم آراء خاصة في المسائل التي لم يتعرض لها الشافعي، أو التي خرَّجوا فيها أقوالاً مستندة الى أقوال أخرى له أي للشافعي وكانت آراؤهم تسمى بالوجوه، فمن عده من الشافعية من الاصحاب نظر الى أمره قبل الاستقلال بالمذهب الخاص، ومن لم يعده منهم نظر الى آخر أمره...

سابعاً : تلامذة الطبري والرواة عنه وحاملو علمه وناشرو فكره:

ان تلامذة الطبري الذين تلقوا العلم، ورووه عنه، وتفقهوا عليه، ونشروا علمه ومذهبه ومصنفاته وكتبه لا يبلغهم الحصر، ولا يأتي عليهم الذكر؛ فمنهم:

١ ـ احمد بن أبي طالب الكاتب.

٢ ـ احمد بن عبدالله ابو الحسين الجبي.

٣ ـ احمد بن كامل ابو بكر القاضي

٤ ـ احمد لا محمد كما صحّف في معجم الادباء(١) ابن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي الاستاذ الحافظ ابوبكر البغدادي الشهير بابن مجاهد المتوفي سنة ٣٢٤.

٥ ـ الجعابي.

٦ ـ أبو شعيب الحراني وكان متقدما واكبر من الطبري سناً.

٧ ـ عبدالغفار الحضيبي لا الحصيبي كما صحف في الطبقات(٢).

٨ ـ عبدالله بن احمد بن جعفر أبو محمد الفرغاني.

٩ ـ عبدالواحد بن عمر.

١٠ ـ ابو الفرج بن ابي العباس الاصبهاني أو الاصفهاني صاحب الاغاني كان يختلف على الطبري ويقرأ عليه كتبه.

١١ ـ ابو القاسم الطبراني.

١٢ ـ محمد الباقرحي.

١٣ ـ محمد بن احمد الداجوني.

١٤ ـ محمد بن محمد بن فيروز الكرخي شيخ أبي علي الاهوازي.

١٥ ـ ظن الدكتور الحوفي في كتابه (الطبري ص ٨٥) أن أبا محمد عبدالعزيز بن محمد الطبري. تلميذ للطبري مستندا في ذلك الى انه قد وضع كتابا عن الطبري استمد منه ياقوت الحموي في كتاب معجم الادباء جـ ١٨ مع انه ليس فيما نقله ياقوت عنه ما يفيد انه تلميذ الطبري ولا يلزم من يكون قد ألف كتابا عنه أن يكون تلميذاً له.

---

(١) معجم الادباء (ج ١٨ ـ ص ٦٣).
(٢) ـ طبقات السبكي (ج ٢ ـ ص ١٣٦).

ثامناً : أصحاب الطبري المتفقهون على مذهبه :

وسأذكر من أصحابه الذين قلدوه وتفقهوا على مذهبه من ذكرهم ابن النديم في الفهرست(١) :

١ ـ احمد بن كامل ابو بكر القاضي، وهو أجل أصحابه وممن كتب عنه، وعن مذهبه.

٢ ـ احمد بن يحيى بن علي بن يحيى بن على بن منصور أبو الحسن المنجم المتكلم.

٣ ـ أبو اسحق ابراهيم بن حبيب السقطي الطبري البصري.

٤ ـ ابو الحسن بن يونس المتكلم.

٥ ـ أبو الحسن الدقيقي الحلواني الطبري.

٦ ـ رجل يعرف بابن اذنوبي.

٧ ـ رجل يعرف بابن الحداد.

٨ ـ علي بن عبدالعزيز بن محمد الدولابي.

٩ ـ أبو الفرج بن أبي العباس بن المغيرة الثلاج(٢).

١٠ ـ أبو القاسم بن العراد.

١١ ـ محمد بن احمد بن محمد بن أبي الثلج أبو بكر الكاتب.

١٢ ـ أبو مسلم الكجي وكان ينتمي الى أبي جعفر الطبري في الفقه مع انه كان أسبق منه.

١٣ ـ المعافى بن زكريا. أجل الذين اتبعوا مذهب الطبري وانتصروا له ودونوا الكتب الخاصة بمذهبه، هو الامام الجليل والعالم الكبير والاريب الخطير، المعافى بن زكريا بن يحيى بن حميد بن حماد بن داود ابو الفرج النهرواني القاضي المعروف بابن الطرار، أو ابن طراوة الذي كان يقال له الجريري نسبة الى

---

(١) ـ الفهرست (٣٢٧ ـ ٣٢٨).

(٢) معجم الادباء (ج ١٨ ـ ص : ٩٢ و ٩٣).

ابن جرير الطبري، لأنه كان على مذهبه ومقلداً لـه، على حـد قـول ابن خلكـان، وهو صاحب كتاب الجليس والانيس الذي هو في الواقع أفضل من كتاب الكامل. وقد ولد سنة ٣٠٣ أو سنة ٣٠٥، وتوفي بالنهروان في سنة ٣٩٠ لا سنة ٣٧٠ كما ذكر أولا في إنباه الرواة بما هو زيادة طابع أو ناشر.

تاسعاً : محنة الطبري ورميه بالابتداع والالحاد :

من الأئمة المتقدمين الذين ابتلوا باتهام الرعاع والجهلـة لهم بما هم بـراء منه وبعيدون عنه كل البعد أبو جعفر الطبري، فقد ثبت أن أبا بكـر بن داود بن علي الاصفهاني الظاهري صاحب كتاب الزهرة في الحب والغسق كان متأثراً من ابن جرير، حاقداً عليه، من أجل انه الف كتابا في الرد على مذهب أبيه، فتحايـل عليه واتهمه هو وأصحابه باتهامات مختلفة هو أجل من أن يتصف بها.

وليس من غـرضنـا الكـلام على هـذه المحنـة الخطيرة على وجـه الشرح والابانة والرد والمعارضة في شيء من التفصيل والافاضـة فـان ذلك يحتـاج الى ابحاث مختلفة، وانما قصدنا بالتنبيه عليهـا والاشـارة اليهـا مـع الاكتفـاء بما سنذكره من أقوال الأئمة المعتبرين في ابن جرير الطبري وثنائهم عليه واشادتهم بفضله، ونكتفي الآن بالاشارة اليها، والى سببها، ومن أراد التوسع فيها فعليـه بمراجعة تـاريـخ ابن الاثير، وابن كثير، وطبقـات الشـافعيـة، ومعجم الادبـاء، وميزان الاعتدال، ولسان الميزان، وغيرها من المراجع.

وقد نبه الامام الذهبي على أن تشابها في الاسم وقـع بين الامـام الطبري، وبين محمد بن جرير بن رستم، الذي كان فعلاً متهمًا بالضلال والانحراف.

عاشراً : وفاة الطبري ودفنه :

قد انتقل ابن جرير الى رحمة الله في مدينـة بغـداد على الصحيـح الـذي اقتصر عليه جمهرة المؤرخين له.

وما ذكر من أنه توفي بمصر، وأنه مدفون بسفح المقطم باطل لا يصح ان يقتدى به ولا ان يلتفت اليه كما حققه ابن يونس وابن خلكان.

ولا خلاف في أنه قد توفي في خلافة المعتمد بالله الثامن عشر من خلفاء بني العباس المتوفى سنة ٣٢٠ هـ وهناك من يقول انه توفي سنة ٣١١ أو سنة ٣١٦، ولم يرتضه ياقوت ولم يلتفت اليه القفطي وغيره.

ثم ان المؤرخين قد اختلفوا في يوم وفاته ودفنه فقال بعضهم كالخطيب البغدادي والقفطي وابن خلكان انه مات يوم السبت بالعشية ودفن يوم الاحد بالغداة لأربع بقين من شوال في داره أو في حجرة بازاء داره برحبة يعقوب في ناحية باب خراسان.

وقال بعضهم كابن كامل وابن الجوزي وابن كثير قد كانت وفاته وقت المغرب عشية يوم الاحد ليومين بقيا من شوال ودفن ضحوة يوم الاثنين في داره، وقال أحمد بن الفضل الدينوري كما في طبقات القراء لابن الجزري ووري في قبره يوم الاحد وقت الظهر لسبع بقين من شوال.

وقال بسكويه وابن الاثير، وغيرهما انه دفن ليلا بداره لان العامة اجتمعت ومنعت دفنه نهارا، وادعوا عليه الرفض ثم ادعوا عليه الالحاد، وهذا ما ذكره ثابت بن سنان في تاريخه على ما في المنتظم لابن الجوزي وقد اختلفوا في أنه توفي عن تسعين سنة أو عن سبع وثمانين أو عن أربع وثمانين سنة وهذا كله اختلاف لا أهمية له، ويمكن التوفيق بين أكثره' ولما توفي اجتمع الناس من سائر أقطار بغداد، مع أنه لم يؤذن أحد بموته، وصلوا عليه بداره، وعكف الناس يترددون الى قبره شهوراً يصلون عليه ويدعون له.

وقد رثاه خلق كثير من أهل الدين والادب كابن الاعرابي وابن دريد فرحمه الله، وطيب ثراه وأكرم مثواه.

حادي عشر : أقوال الأئمة فيه وثناؤهم عليه :

ولكي يزول من نفسك أي أثر من المثالب التي ادعاها البعض على ابن جرير ورموه بها، وتعتقد أن الرجل أجل من ذلك وأفضل، وأنه بريء مما طعنوه به كل البراءة، نعرض لك بعض أقوال كبار الأئمة وخيار العلماء فيه فنقول:

١ ـ قال امام الائمة أبو بكر بن خزيمة «ما أعلم على وجه الارض أعلم من ابن جرير».

٢ ـ وقال ابو العباس بن سريج الشافعي «محمد بن جرير الطبري فقيه العالم».

٣ ـ وقد شهد له أبو العباس ثعلب بالحذق وقال : ذاك من حذاق الكوفيين» مع كون ثعلب شديد النفس قليل الشهادة لأحد بالحذق في علمه.

٤ ـ وقال أبو محمد عبدالعزيز بن محمد الطبري(١) : كان ابو جعفر الطبري من الفضل والعلم والذكاء والحفظ عى مالا يجهله أحد عرفه. لجمعه من علوم الاسلام مالا نعلمه اجتمع لأحد من هذه الامة ، ولا ظهر من كتب المصنفين وانتشر من كتب المؤلفين ما انتشر له وكان عالماً في علوم القرآن والقراءات وعلم التاريخ من الرسل والخلفاء والملوك واختلاف الفقهاء مع الرواية كذلك.. وقد بان فضله في علم اللغة والنحو وقد كان له قدم في علم الجدل وكان فيه من الزهد والورع والخشوع والامانة وتصفية الاعمال وصدق النية وحقائق الافعال مادل عليه كتابه في آداب النفوس.. وكان يحفظ من الشعر للجاهلية والاسلام، وكان أ بو جعفر قد نظر في المنطق والحساب والجبر والمقابلة وكثير من فنون أبواب الحساب، وفي الطب وأخذ منه قسطاً وافرا يدل عليه كلامه في الوصايا، وكان عازفا عن الدنيا تاركا لها ولأهلها، يرفع نفسه من التماسها، وكان كالقارىء الذي لا يعرف الا القرآن، وكالمحدث الذي لا يعرف الا الحديث، وكالفقيه الذي لا يعرف الا الفقه ، وكالنحوي الذي لا يعرف الا النحو، وكالحاسب الذي لا يعرف الا الحساب، وكان عالما بالعبادات، جامعا للعلوم، واذا جمعت بين كتبه وكتب غيره وجدت لكتبه فضلا على غيرها، وكان أبو جعفر ظريفاً في ظاهره، نظيفاً في باطنه حسن العشرة لمجالسيه، متفقدا لأحوال أصحابه، مهذباً في جميع أحواله، جميل الأدب في مأكله وفي ملبسة وما يخصه في أحوال نفسه، منبسطاً مع اخوانه، حتى ربما داعبهم أحسن مداعبة.

---

(١) معجم الادباء (ج ١٨ ـ ص : ٥٩ و ٦٠ و ٨٦ و٨٧).

٥ ـ وقال ابو علي الاهـوازي، كما في معجم الادبـاء(١) «كان أبو جعفر الطبري عالما بالفقه والحديث والتفاسير والنحو واللغة والعـروض لـه في جميـع ذلك تصانيف فاق بها على سائر المصنفين».

٦ ـ وقال ياقوت الحموي : «وهو المحدث الفقيه المقرىء المؤرخ المعروف المشهور»

٧ ـ وقال الخطيب البغدادي: وكان (يعني ابن جرير) «أحد أئمـة العلماء، يحكم بقوله، ويرجع الى رأيه، لمعرفته وفضله وكان قـد جمع من العلـوم مـالم يشاركه فيه احد من أهل عصره، وكان حافظاً لكتاب اللـه، عـارفـا بـالقـراءات، بصيرا بالمعاني، فقيها في أحكـام القـرآن، عـالمـا بـالسنن وطـرقهـا صحيحهـا وسقيمها ناسخها ومنسوخها، عارفا بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم في الاحكام ومسائل الحلال والحرام، عارفا بأيام الناس وأخبارهم».

٨ ـ وقال أبو الفرج الجريري النهـرواني: كما في الفهـرست(٢) «هو أي ابن جرير علامة وقته وامام عصره وفقيه زمانه.. وكان متفننا في جميع العلـوم علم القرآن والنحو والشعر واللغة والفقه كثير الحفظ».

٩ ـ وقال أبو بكر بن كامل القـاضي: «لم أر بعـد أبي جعفـر أجمع للعلم وكتب العلماء ومعرفة اختلاف الفقهاء وتمكنه من العلوم مثله».

١٠ ـ وقال القفطي: «هو العالم الكامل المقرىء النحوي الحافظ الاخباري جامع العلوم لم ير في فنونه مثله وصنف التصانيف الكبار».

١١ ـ وقـال الشيـخ أبـو اسحـاق الشيرازي: «وهـو صـاحب التـاريـخ والمصنفات الكثيرة..».

١٢ ـ وقال ابن خلكان: «هـو صـاحب التفسير الكبير والتـاريـخ الشهير وكان اماما في فنون كثيرة منها التفسير والحديث والفقـه والتـاريـخ وغير ذلك» وذكر نحوه طاشكبري زاده.

---

(١) معجم الادباء (ج ١٨ ـ ص ٤٥)
(٢) الفهرست (ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧).

١٣ ـ وقال الحافظ الذهبي: «هو الامام العلم الفرد الحافظ احد الاعـلام وصاحب التصـانيف» وذكر نحوه ابن الجزري.

١٤ ـ وقال الحافظ السخاوي: «هو أحد أئمة الاجتهاد الجامـع من العلم مالم يشاركه فيه أحد من معاصريه الامجاد».

١٥ ـ وقال ابن الاثير في اللباب: «هو صـاحب التـاريـخ والتفسير وكـان اماما في فنون كثيرة منها التفسير والحديث والفقـه والتـاريـخ وغير ذلك ولـه مصنفات كثيرة في فنون عدة تدل على سعة علمه وفضله».

ثاني عشر : أشهر ما ترك لنا من مؤلفات :

لقد اشتهر الامام الطبري بغزارة التأليف، فقد كان أكثر معاصريه انتاجـاً في مختلف العلوم الاسلامية، ومن أشهر ما ترك لنا من مؤلفات :

١ ـ **التفسير الكـبـير** : وهو تفسير القـرآن الكـريم، وقـد قـال الامـام السيوطي في الاتقان وهو يصف هـذا التفسير القيم «أجمع العلماء على أنـه لم يؤلف في التفسير مثله»، وهو مطبوع، ويعرف بجامع البيان في تفسير القرآن.

٢ ـ **كتاب التاريخ** : وهو من أهم «المراجع في كتب التاريخ الإسـلامي. وهو مطبوع أيضا، ويعرف بتاريخ الطبري أو أخبار الرسل والملوك، أو تاريـخ الامم والملوك.

٣ ـ **كتاب اختلاف الفقهاء** : وهو فريد من نوعه، ذكر فيه آراء الفقهـاء الذين سبقوه كأبي حنيفه والشـافعي ومـالك والأوزاعي وغيرهم، وبين أسبـاب اختلاف الفقهاء، ويبدو أن جزءاً من هـذا الكتـاب لا يـزال مفقـوداً؛ وقـد قـام المستشرق (كرن) بنشر قسم منـه عـام ١٩٠٢م، وأتم المستشرق شـاخت نشر جزء آخر من هذا الكتاب القيم سنة ١٩٣٢م.

٤ ـ **كتاب تهذيب الآثار** مرتب على نظام المسانيد.

٥ ـ **آداب القضاة والمحاضر والسجلات.**

٦ ـ المسترشد في علوم الدين.

٧ ـ جزء في الاعتقاد.

٨ ـ الجامع في القراءات.

وأخيراً : رحم الله تعالى الامام الطبري رحمة واسعة، وجزاه خير ما جزى عالماً عن قومه ورضي الله عنه، وعن أمثاله من أولئك الذين بنوا لنا هذه الأمجاد، وأشادوا بدمائهم ولحومهم، وشعلة عقولهم، ونور عيونهم ما خضع لفضله وتفوقه العدو والصديق.

وبارك الله في شبابنا المتعلم، وجعل فيهم من يخلف أولئك العلماء علمًا وعملاً وسلوكاً، ونشراً للعلم، وتأليفاً فيه، وذوباناً في تحصيله.

أهم مصادر البحث

الكتاب	المؤلف	وفاته	الطبع
الاعلام	للزركلي		
البداية والنهاية	ابن الأثير	٧٧٤ هـ	
الجواهر المضيئة	القرشي	٧٧٥ هـ	
إغاثة الامة بكشف الغمة	للمقريزي	٨٤٥ هـ	الطبعة الاولى
الخطط	للمقريزي	٨٤٥ هـ	الطبعة الاولى
الفهرست	محمد ابن اسحاق ابن النديم	٤٣٨ هـ	بيروت
المختصر في أخبار البشر	لابي الفداء	٧٣٢ هـ	الطبعة الاولى
النجوم الزاهرة	ابن تغري بردي	٨٧٤ هـ	دار الكتب
الوافي بالوفيات	صلاح الدين الصفدي	٧٦٤ هـ	الطبعة الاولى
بدائع الزهور	ابن إياس	٩٣٠ هـ	دار الكتب
بغية الوعاة	السيوطي		دار الكتب
تاريخ الامم والملوك	محمد بن جرير الطبري	٣١٠ هـ	دار الكتب
تاريخ التراث العربي	د. فؤاد سزكين	١٤٠٣ هـ	الرياض
تاريخ الشعوب الاسلامية	بروكلمن		
تاريخ بغداد	الخطيب البغدادي	٤٦٣ هـ	دار الكتب
تتمة المختصر	لابن الوردي	٧٥٠ هـ	دار الكتب
تذكرة الحفاظ	للذهبي	٧٤٨ هـ	دار الكتب
تهذيب الاسماء واللغات	للنووي	٦٧٦ هـ	بيروت
تهذيب الكمال	للمزي	٧٤٢ هـ	الطبعة الاولى
سير أعلام النبلاء	للذهبي	٧٤٨ هـ	بيروت
طبقات الشافعية	عبدالوهاب السبكي	٧٧١ هـ	الطبعة الاولى
طبقات الفقهاء	ابواسحاق ابراهيم الشيرازي	٤٧٦ هـ	بيروت
طبقات القراء	محمد بن محمد الجزري	٨٣٣ هـ	بيروت
فهرس الفهارس	للكتاني		الطبعة الاولى
فوات الوفيات	محمد بن شاكر الكتبي		
كشف الظنون	مصطفى بن عبدالله حاجي خليفة		
لسان الميزان	احمد بن علي بن حجر العسقلاني		

الكتـــاب	المؤلف	وفـــاته	الطبـــع
معجم الأدباء	ياقوت الحموي	٦٢٦ هـ	المأمون
معجم البلدان	ياقوت الحموي	٦٢٦ هـ	الطبعة الاولى
معجم المؤلفين	لكحالة		الترقي
معيد النعم ومبيد النقم	للسبكي	٧٧١ هـ	الطبعة الاولى
مفتاح السعادة	طاشكبري زاده	٩٦٨ هـ	الطبعة الاولى
مفرج الكروب	لابن واصل	٦٩٧ هـ	الطبعة الاولى
ميزان الاعتدال	للذهبي	٧٤٨ هـ	الطبعة الاولى
نفح الطيب	احمد بن محمد المقري التلمساني	١٠٤١ هـ	مصطفى محمد
وفيات الأعيان	لابن خلكان	٦٨١ هـ	الطبعة الاولى

الهمزة والألف
ومدلولهما عند القدماء

أ.د. مازن المبارك
رئيس قسم اللغة العربية بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
بدبي

للهمز في العربية معانٍ منها (الضغط)، يقال : همزت الجوزة في يدي وهمزت الشيء في كفّي(١) ومنه قول رؤبة :

ومَنْ همزنا رأسه تهشّما(٢)

ومنه الْهمْز في الكلام، لأنه يضغط. قال ابن سينا «وأما الهمزة فإنها تحدث من حفز قويّ من الحجاب وعضل الصدر لهواء كثير، ومن مقاومة الطِّرْجهالي(٣) الحاصر زماناً قليلاً لحفز الهواء ثم اندفاعه إلى الانقلاع بالعضل الفاتحة وضغط الهواء معاً»(٤).

وهذه المقاومة للهواء وضغطُه هي الفارق بين حدوث الهمزة وحدوث الألف الليّنة، وهو ما عبّر عنه ابن سينا بقوله «أظن أن الألف الصغرى (يعني الفتحة) والكبرى (يعني الألف الليّنة) مخرجهما من إطلاق الهواء سَلِساً غير مزاحم»(٥)

والهمزة : من الحروف الشديدة غير الرخوة، أي التي يُمنع الصوت من أن يجري فيها(٦). وهي حرف مجهور. قال ابن جني :

«اعلم أن الهمزة حرف مجهور، وهي في الكلام على ثلاثة أضربٍ : أصل وبدل وزائد(٧).

---

(١) انظر الصحاح والتاج (همز).
(٢) نسبه الزبيدي إلى رؤبة، وهو في ديوانه في الأبيات المنسوبة إليه، انظر مجموع أشعار العرب لوليم بن الورد : ١٨٤.
(٣) هو أحد غضاريف الحنْجَرة، وقد وصفه ابن سينا وبينٌ أثره في اتساع الحنْجرة وضيقها، وحِدة الصوت وثِقله، ويُسمى أيضا الطِّرْجهاري والمكبِّي. رسالة أسباب حدوث الحروف : ٦٥ و١٠٩.
(٤) أسباب حدوث الحروف : ٧٢.
(٥) أسباب حدوث الحروف : ١٢٦.
(٦) انظر سر الصناعة ١/٦١.
(٧) انظر سر الصناعة ١/٦٩.

«ومعنى المجهور أنه حرف أشبع الاعتماد في موضعه، ومنع النَّفَس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد ويجري الصوت»(١). وقال :

وأما الهمزة المخففة، وهي التي قال عنها سيبويه «همزة بين بين» فهي التي بين الهمزة وبين الحرف الذي منه حركتها: إن كانت مفتوحة فهي بين الهمزة والألف، وإن كانت مكسورة فهي بين الهمزة والياء، وإن كانت مضمومة فهي بين الهمزة والواو، إلاّ أنها ليس لها تمكن الهمزة المحققة، وهي مع ما ذكرنا من أمرها في ضعفها وقِلَّة تمكنها بزنة المحققة(٢)، ولا تقع الهمزة المخففة أولاً أبداً لقربها بالضعف من الساكن(٣). وشرح قوله بزنة المحققة فقال: «همزة بين بين كغيرها من سائر المتحركات في ميزان العروض الذي هو حاكم وعيار على الساكن والمتحرك»(٤). وبيّنَ موضع الضعف فيها فقال:

«ومعنى قول سيبويه «بين بين» أي هي ضعيفة ليس لها تمكن المحققة ولا خلوص الحرف الذي منه حركتها»(٥).

وقد أوضح سيبويه السبب في جعل الهمزة (بين بين) وعدم جعلها ألفاً أو واواً أو ياء، فقال «اعلم أن الهمزة تكون فيها ثلاثة أشياء التحقيق والتخفيف والبدل.. فالتخفيف تصير الهمزة فيه بين بين»(٦).

«فكلّ همزة تقرب من الحرف الذي حركتها منه، فإنما جعلت هذه الحروف بين بين ولم تجعل ألفات ولا ياءات ولا واوات لأن أصلها الهمز فكرهوا أن يخففوا على غير ذلك فتحوّل عن بابها فجعلوها بين بين ليُعلموا أن أصلها عندهم الهمز»(٧).

---

(١) أنظر سر الصناعة ١/٦٠.
(٢) قال سيبويه : «والمخففة بمنزلتها محققة في الزنة» الكتاب ١/١٦٧.
(٣) سر الصناعة ١/٤٨.
(٤) سر الصناعة ١/٥٦.
(٥) سر الصناعة ١/٤٩.
(٦) الكتاب ١/١٦٣.
(٧) الكتاب ١/١٦٤.

والهمزة أول حروف الهجاء في العربية، وقد أطلقوا عليها اسم (ألف) فقالوا : ألف باء تاء...

وليست الألف الممدودة أو اللينة هي المرادة بهذه التسمية في أول الحروف، يدلّ على ذلك :

أولاً : أن حروف الهجاء تسعة وعشرون حرفاً أوّلها الألف وآخرها الياء، وهي في ترتيب الخليل :

ع ح هـ خ غ ـ ق ك ـ ج ش ض ـ ص س ز ـ ط د ت ـ ظ ذ ث ـ ر ل ن ـ ف ب م ـ و ا ي ء. وهو ترتيب يعتمد المخارج.

وأما الترتيب المتّبع في المعجمات فهو :

أ ـ ب ـ ت ـ ث ـ ج ـ ح ـ خ ـ د ـ ذ ـ ر ـ ز ـ س ـ ش ـ ص ـ ض ـ ط ـ ظ ـ ع ـ غ ـ ف ـ ق ـ ك ـ ل ـ م ـ ن ـ هـ ـ و ـ ي ـ ا.

على اختلاف بينها في ترتيب الحروف الأخيرة. وما أثبته هو الذي أخذ به الجوهري في الصحاح وابن منظور في اللسان إلاّ أن الجوهري جعل الواو والياء في باب واحد، وابن منظور فصل بينها، وكلاهما جعل الباب الأخير للألف اللينة.

وواضح من هذا أن الباب الأول هو باب الهمزة في المعجمات، ومعنى ذلك أن اسم الهمزة في حروف الهجاء هو (الألف) التي قبل الباء، وأما الألف اللينة فقد جاءت في ترتيب الخليل وغيره في باب مستقل عن باب الهمزة

ويدلّ على ذلك ثانياً أن الألف مكررة مرتين في حروف الهجاء، وهذا التكرار معناه أن لكل اسم منهما مدلولاً مبايناً للآخر.

ويدل عليه أيضاً أننا حين نذكر حروف الهجاء نسمي أولها (ألفاً) ونسمي الآخر (لام الف) وذلك لأن الأولى ـ أي الهمزة ـ حرف مستقل بالنطق، وأما الثانية ـ وهي الألف اللينة ـ فلا يمكن النطق بها مستقلة، بل لا بدّ من حرف قبلها يُفتح لتتولد هي من إشباع فتحته فكانت (لا) واسمها (لام الف).

وكان ابن جني يرفض تسميتها بـ (لام الف) ويرى أن النطق بها هو (لا) قال : «واعلم أن واضع حروف الهجاء لما لم يمكنه أن ينطق بالألف التي

هي مدة ساكنة، لأن الساكن لا يمكن الابتداء به دعمها باللام قبلها متحركة ليمكن الابتداء بها، فقال: هـ ، و ، لا ، ي. فقوله (لا) بزنة (ما) و(يا). ولا تقل كما يقول المعلمون: (لام ألف)، وذلك أن واضع الخطّ لم يرد أن يرينا كيف أحوال هذه الحروف إذا تركب بعضها مع بعض،.. وإنما مراده ما ذكرت لك من أنه لما لم يمكنه الابتداء بالمدة الساكنة ابتدأ باللام، ثم جاء بالألف بعدها ساكنة ليصح لك النطق بها(١). وغير خافٍ أن اللام ذكرت قبل ذلك في موضعها من الحروف قبل الميم وأن الثانية إنما جيء بها توصّلا إلى النطق بالألف اللينة.

قال صاحب «متن اللغة»: «لم يهمل سيبويه الألف اللينة فعدّ الحروف معها تسعة وعشرين حرفاً، واصطلح الناس على عدّ (اللام ألف) من حروف الهجاء فعدّوها تسعة وعشرين حرفاً، وإنما أرادوا بها الألف الليّنة الهوائية فقرنوها باللام دون غيرها ليمكن النطق بها، ولعلّه روعي في هذا التخصيص اقترانها بها في أداة التعريف (ال) فجرت هنا كذلك»(٢).

قال الخليل: «في العربية تسعة وعشرون حرفاً، منها خمسة وعشرون حرفاً صحيحا لها أحياز(٣) ومدارج وأربعة أحرف جُوْف وهي: الواو والياء والألف اللينة والهمزة، وسميت جوفاً لأنها تخرج من الجوف فلا تقع في مدرجة في مدارج اللسان ولا من مدارج الحلق ولا من مدرج اللهاة إنما هي هاوية في الهواء، فلم يكن لها حيزٌ تُنسب إليه إلاّ الْجوْف»(٤).

وقال سيبويه : «فأصل حروف العربية تسعة وعشرون حرفاً: الهمزة والألف والهاء والعين والحاء والغين والخاء والكاف والقاف والضاد والجيم والشين والياء واللام والراء والنون والطاء والدال والتاء والصاد والزاي والسين والظاء والذال والثاء والفاء والباء والميم والواو...»(٥).

---

(١) أنظر سر الصناعة ٤٣ ـ ٤٤.
(٢) متن اللغة ١/١٣١.
(٣) في المطبوع : أحياناً !
(٤) العين : ١/٥٧.
(٥) الكتاب : ٢/٤٠٤.

وقال المبّرد: «اعلم أن حروف العربية خمسة وثلاثون حرفاً. منها ثمانية وعشرون لها صور(١)» أما الخمسة والثلاثون فقد كان سيبويه وضحها بعد ذكره للحروف التسعة والعشرين السابقة فقال: «وتكون خمسة وثلاثين حرفا بحروف هن فروع وأصلها من التسعة والعشرين، وهي كثيرة يؤخذ بها وتستحسن في قراءة القرآن والاشعار وهي النون الخفيفة، والهمزة التي بين بين، والألف التي تمال إمالة شديدة، والشين التي كالجيم.. وتكون اثنين وأربعين حرفاً بحروف غير مستحسنة ولا كثيرة في لغة من تُرتضى عربيّته..»(٢). وأما أنها عند المبرد ثمانية وعشرون فلأنه أسقط (الهمزة) إذ ليست لها صورة ثابتة في الخطّ. قال ابن جني: «اعلم أن أصول حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفاً، فأولها الألف وآخرها الياء، على المشهور من ترتيب حروف المعجم، إلا أبا العباس فإنه كان يعدها ثمانية وعشرين حرفاً، ويجعل أولها الباء ويدع الألف من أولها ويقول: هي همزة لا تثبت على صورة واحدة، وليست لها صورة مستقرة، فلا أعتدّها مع الحروف التي أشكالها محفوظة معروفة»(٣).

وقال ابن دريد: «اعلم أن الحروف التي استعملتها العرب في كلامها في الأسماء والأفعال والحركات والأصوات تسعة وعشرون حرفاً مرجعهن إلى ثمانية وعشرين حرفاً».

وهذه الحروف تزيد على هذا العدد إذا استعملت فيها حروف لا تتكلّم بها العرب إلا ضرورة، فإذا اضطروا إليها حوّلوها عند التكلم بها إلى أقرب الحروف من مخارجها(٤).

ونقل الأزهري عن الأشناندانى عن الأخفش قال :

«وأما الحرف التاسع والعشرون فجرْس بلا صرف، يريد أنه ساكن لا يتصرَّف في الإعراب، وهو الألف الساكنة، وذلك أنه لا يكون إلاّ ساكناً أبداً، فمن

---

(١) المقتضب : ١/١٩٢.
(٢) الكتاب : ٢/٤٠٤.
(٣) سر الصناعة : ١/٤١.
(٤) جمهرة اللغة : ١/٤

أجل ذلك لم يبدؤوا به، فإذا احتجت أن تحرّكه تحوله إلى أحد الحروف المعتلّات (الياء والواو والهمزة) فمن ثم لم يعدّ في الحروف المعجمة حين وجدوه راجعاً إلى الثمانية والعشرين»(١).

وقال ابن السّراج : «أصل حروف العربية تسعة وعشرون حرفاً : الهمزة والألف...(٢)».

وقد فرّقوا بين الهمزة والألف. قال الجوهري «إن الألف على ضربين : لينة ومتحركة، فاللينة تسمّى ألفاً، والمتحركة تسمّى همزة»(٣).

وقال الأزهري : «اعلم أن الهمزة لا هجاء لها، إنما تكتب مرة ألفاً ومرّة ياء ومرة واواً، والألف الليّنة لا حرف لها، إنما هي جزء من مدٍ بعد فتحة، والحروف ثمانية وعشرون حرفاً مع الواو والألف والياء، وتتم بالهمزة تسعة وعشرين حرفاً(٤).

وفي سّر الصناعة حديث لابن جني يناقش فيه عدد الحروف ويردّ على المبّرد، ويذكر أدلة تؤيد أن (الألف) التي في أول حروف الهجاء يراد بها الهمزة. قال :

«اعلم أن أصول حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفاً، فأولها الألف وآخرها الياء، على المشهور من ترتيب حروف المعجم، إلاّ أبا العباس فإنه كان يعدّها ثمانية وعشرين حرفاً، ويجعل أولها الباء، ويدع الألف من أولها، ويقول: هي همزة، ولا تثبت على صورة واحدة، وليست لها صورة مستقرة، فلا أعتدّها مع الحروف التي أشكالها محفوظة معروفة.

---

(١) جمهرة اللغة : ١/٧.
(٢) الأصول ٣/٣٩٩.
(٣) الصحاح : (باب الألف اللينة) . وانظر أيضا : اللسان (حرف الألف اللينة).
(٤) وذكر الأزهري بعد ذلك ما خالف فيه الخليل من كون الهمزة جوفية وقال : إنما هي حلقية في أقصى الفم. وانظر اللسان : حرف الهمزة.

وهذا الذي ذهب اليه أبو العباس غيْر مرضى منه عندنا، وسأوضح القول فيه بإذن الله.

اعلم أن الألف التي في أول حروف المعجم هي صورة الهمزة، وإنما كتبت الهمزة واواً مرةً وياء أخرى على مذهب أهل الحجاز في التخفيف، ولو أريد تحقيقها البتة لوجب أن تكتب ألفاً على كل حال، يدل على صحة ذلك أنك إذا أوقعتها موقعاً لا يمكن فيه تخفيفها، ولا تكون فيه إلاّ محققةً، لم يجز أن تكتب إلا ألفاً، مفتوحة كانت أو مضمونة أو مكسورة، وذلك إذا وقعت أولاً نحو: أَخَذ، وأُخِذ، وإبراهيم. فلما وقعت موقعاً لابدّ فيه من تحقيقها اجتمع على كَتْبها ألفاً البتة. وعلى هذا وُجدت في بعض المصاحف ﴿يَسْتَهزأُون﴾(١) بالألف قبل الواو. وَوُجد فيها أيضا ﴿وإنْ مِنْ شَيْأ إلاّ يُسَبّحُ بِحَمْدِهِ﴾(٢) بالألف بعد الياء، وانما ذلك لتوكيد التحقيق.

وهذه علّة في الهمزة كنت قديمًا أنا رأيتها، ثم غبرت زماناً فرأيت بعض كلام أبي بكر محمد بن السريّ، وقد أوردها فيه غير مُسندةٍ إلى غيره، ثم إني رأيتها بعد ذلك في بعض كلام الفراء، فلا أدري أأصاب أبابكر مع الفرّاء ما أصابني أنا من المواردة له، أم هو شيء سمعه فحكاه واعتقده؟ وهي دلالة قاطعة قوية، وفيها دلالة أخرى وهي أن كل حرف سمّيته ففي أول حروف تسميته لفظُ بعينه، ألا ترى أنك إذا قلت: جيم. فأول حروف الحرف «جيم». وإذا قلت: دال. فأول حروف الحرف «دال». وإذا قلت : حاء. فأول ما لفظت به حاء. وكذلك إذا قلت: ألف. فأول الحروف التي نطقت بها همزة. فهذه دلالة أخرى غريبة على كون صورة الهمزة مع التحقيق ألفاً.

فأما المَدّة في نحو: قام وسار وكتاب وحمار. فصورتها أيضا صورة الهمزة المحقّقة التي في أحمد وإبراهيم وأُتْرُجّة، إلا أن هذه الألف لا تكون إلا ساكنة فصورتها وصورة الهمزة المتحركة واحدة وإن اختلف مخرجاهما. (٣).

---

(١) وردت في أربعة عشر موضعاً من القرآن، أولها في سورة الانعام ٦/٥.

(٢) سورة الإسراء ١٧ / ٤٤.

(٣) سّر الصناعة ١ / ٤١ ـ ٤٣.

قال الهوريني : «اعلم أن الألف من حيث هي على ضربين : وهما الألف اليابسة والألف اللينة. فالأولى هي التي تقبل الحركات، ولا تسمى ألفاً إذا كانت مصوَّرة بالواو أو الياء أو لم يكن لها صورة بأن كانت محذوفة كالتي في جاء وشيء[1]. وإنما تسمى بالألف إذا كانت مرسومة بصورتها الأصلية المذكورة في أول تعداد الحروف الهجائية التي أولها الألف وآخرها الياء، أو الأبجدية التي أولها الألف وآخرها الغين على طريقة إمام المشارقة الغزالي ومن تبعه، أو التي آخرها الشين على طريقة المغاربة للبوني وأتباعه.. وأما الثانية اللينة التي قال فيها الشاعر :

لكن نحلت لبعده فكأنني   ألف وليس بممكنٍ تحريكه

فهي التي عدّوها قبيل الياء في ضمن (اللام ألف) المركبة من حرفين، ولهذا لا يمكن وجودها في أول الكلمة لتعذّر الابتداء بها، وأما الألف التي تجُتلب للابتداء بالساكن فهي همزة وصل لا الألف اللينة. غاية الأمر أنها تسقط في الدرج، وإنما توجد الألف اللينة في الحشو كقام ورباع أو في الطرف مثل : دعا وسعى، كما يأتي في الفصل الثاني بخلاف الهمزة فإنها تأتي أولاً وحشواً وطرفاً فهي إذن على ثلاثة أقسام باعتبار موضعها من الكلمة التي هي فيها، وأما باعتبار الرسم فالأصل فيها أن تكتب بصورة الألف الأولى في التعداد حيثما وقعت على مذهب التحقيق كما سيأتي عن الفراء عند الكلام على مائة. وإنما كتبت مرة واواً ومرة ياء وحذفت مرة بحيث لا يكون لها صورة أصلاً ولا بدلاً بناء على مذهب التخفيف والتسهيل الجاري على لغة أهل الحجاز التي هي فصحى اللغات وعليها جرى رسم المصحف، فلهذا كان الكَتْبُ عليها أولى من الكَتْبِ على التحقيق لوجهين كما تقدم عن شيخ الإسلام: أولهما. ما ذكر من التسهيل والتخفيف، فإن الهمز في حشو الكلام مستثقل، ولذا لا يوجد في غير لغة العرب أصلاً في غير ابتداء، كما قاله في المزهر، ولكون الهمزة في الابتداء لا تُسهَّل كُتبت في أول الكلمة بصورتها التي وُضعت لها، وهي صورة الألف بأي حركة كانت على ما يأتي .

---

(١) انظر (معنى حذف الهمزة عند القدماء) في البحث الذي جعلته ملحقاً برسالتي ابن جني «الألفاظ المهموزة» و«عقود الهمز».

وثانيهما : أن التسهيل خط المصحف فكان البناء عليه مع أن القياس قد يقتضيه .»(١).

وهم مما يعبرون عن (الهزة) بـ (الألف) كما رأينا ذلك في تعدادهم لحروف الهجاء، وليس ذلك خلطاً منهم كما يقول بعض المحدثين، ولكنه أمر معروف شائع، فسيبويه ـ وهو الذي وضع (الهمز) عنواناً على بعض أبواب كتابه(٢) ـ يقول عن همزة الاستفهام «ألف الاستفهام» ففي باب الاستفهام يقول: «فأما الألف فتقديم الاسم فيها قبل الفعل جائز كما جاز ذلك في هلاّ»(٣) ويقول «هذا باب ما ينتصب بالألف. تقول: أعبد الله ضربته؟ وأزيداً مررت به؟.. ففي كلّ هذا أضمرت بين الألف والاسم فعلاً هذا تفسيره»(٤).

ويذكر حروف النفي فيقول: إنهم شبهوها بألف الاستفهام(٥). ويذكر ألف الاستفهام غيرما مرّة في هذا الباب(٦) ويقول: هذا باب الجزاء إذا أدخلت فيه ألف الاستفهام(٧). ويقول : هذا باب الواو التي تدخل عليها ألف الاستفهام(٨).

ويسمى أيضاً همزة النداء الألف. كما في (باب الحروف التي يُنَبّه بها المدعوّ). حيث يقول: «يُنبه بخمسة أشياء: بيا وأيا وهيا وأي وبالألف»(٩).

وبمثل قوله عن الهمزة ألفاً قال ابن قتيبة في أدب الكاتب(١٠)، وقال

---

(١) المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية : ٤٣ ـ ٤٤.
(٢) الكتاب ٢ / ١٦٣.
(٣) الكتاب ١ / ٥١.
(٤) الكتاب ١ / ٥٢.
(٥) الكتاب ١ / ٧٢.
(٦) الكتاب ١ / ٧٣ و٧٤ و٤٩١
(٧) الكتاب ١ / ٤٤٣.
(٨) الكتاب ١ / ٤٩١.
(٩) الكتاب ١ / ٣٢٥.
(١٠) أدب الكاتب ٢٢٢ و٢٢٣.

المبرد في المقتضب(١)، وقال الزجاجي في كتابيه حروف المعاني(٢): والجمل(٣).

وكثيراً ما أطلق المبرد الألف على كلّ من همزتي الوصل والقطع فقال: ألفات الوصل والقطع(٤). وهو غير ناس أنهنّ همزات، فقد قال: الهمزة الأصلية هي همزة قطع(٥) وقال: همزة الاستفهام(٦).

وكذلك قال الجوهري في الصحاح: ألف وصل وألف قطع. وقال: وألف القطع قد تكون زائدة مثل ألف الاستفهام، وقد تكون أصلية مثل ألف أخذ وأمر(٧).

وجرى ذلك على ألسنتهم وأقلامهم حتى لجأ بعضهم إلى التمييز بين الألفين (الهمزة والألف) بالوصف، فإذا أطلقوا (الألف) أرادوا بها الألف اللينة أو الممدودة، وقد يصفونها بذلك كما في قول ابن جني: الألف المدة(٨) تمييزاً لها من الهمزة جاء في الجمهرة: الواو والياء والألف سميت لينة لأن الصوت يمتد فيها فيقع عليها الترنّم في القوافي وغير ذلك، وإنما احتملت المدّ لأنها سواكن اتسعت مخارجها حتى جرى فيها الصوت(٩).

وإذا أرادوا الهمزة قالوا الألف المفردة ـ كما سمأها ابن هشام في المغنى(١٠) ـ و الألف اليابسة كما قال طموم في سراج الكتبة(١١).

---

(١) المقتضب ١ / ٨٤ و٢٥ و٢ / ٧٤ و٤ / ٢٣٣ و٢٣٤.
(٢) حروف المعاني : ١٩.
(٣) الجمل : ١٥٥ و٢٤٠ و٢٥٧.
(٤) المقتضب ٢ / ٨٧.
(٥) المقتضب ١ / ٨٠ و٢ / ٨٧
(٦) المقتضب ٣ / ٢٩٠ و٢٩٢ و٢٩٤.
(٧) الصحاح : باب الألف اللينة ٧ / ٢٥٤٢.
(٨) سر الصناعة ١ / ٤٢.
(٩) جمهرة اللغة ١ / ٨.
(١٠) مغني اللبيب ١ / ١٧.
(١١) سراج الكتبة : ٤.

وقال صاحب متن اللغة «الألف ـ الهمزة: لم تـذكـر الهمـزة بـاسمهـا في حروف الهجاء ، ويقول بعضـهم: إنها لم تسمع عن العرب، واسمهـا الألف بـلا خلاف. وسمى بعضهم أول الحروف الألف المهموزة والألف المتحركة تمييزاً لها عن الألف الساكنة، وتسمى الهوائية (لسان: علم) وتسمّى هـذه أيضـا اللينـة، وتسمّى الهاوية (لسان : هوي).

إن الألف والهمزة ليسا حرفين تامين بل يُعَدان حرفاً واحداً، لأن الحـرف التام يتعين له صورة في النطق وفي الكتابـة معـاً، ولكن الهمـزة ذات صـورة في النطق دون الكتـابـة، والألف ذات صـورة في الكتــابــة دون النطق، لكنهم لم يتحرّجوا من إطلاق اسم الألف على الهمزة في كثير من الموارد، وها نحن نجري مجراهم»(١)

وهكذا يتبين لنا :

ـ أن (الألف) التي نبدأ بذكرها في أول حروف الهجاء اسم للهمزة

ـ أن الألف اللينة يرد ذكرها في آخر حروف الهجاء مع الواو والياء.

ـ أن القدماء عبروا عن (الهمزة) بالألف في كتب اللغة والنحو.

ـ أن الهمزة ليست لها صورة ثابتة كما لغيرها من حروف الهجـاء؛ فقـد تكون على صورة الألف أو الواو أو الياء.

ـ أن الهمـزة التي لا تكتب ألفـاً أو واواً أو يـاءً يعبرون عنهـا بقــولهم (محذوفة) أو (لا صورة لها) ويكتبونها قطعة منفردة كرأس العين (عـ).

---

(١) متن اللغة ١ / ١٣١.

المصـــادر

- أدب الكاتب، ت الدالي. بيروت ١٩٨٢.

- أسباب حدوث الحروف، ابن سينا، ت ميرعلم وطيـان، مجمـع دمشق ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣.

- تاج العروس.

- الجمل، الزجاجي، ت علي توفيق الحمد، الأردن ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤.

- جمهرة اللغة، ابن دريد.

- حـروف المعـاني، الـزجـاجي، ت علي تـوفيق الحمـد، الأردن ١٤٠٤ـ ١٩٨٤.

- سر صناعة الإعراب، ابن جني، ت د. حسن هنداوي، دمشق.

- الصحاح، الجوهري، ت العطار.

- العين، الخليل، ت المخزومي والسامرائي، إيران (قم) ١٤٠٥ هـ.

- الكتاب، سيبويه، ط. بولاق ١٣١٦ هـ.

- متن اللغة، أحمد رضا.

- المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصـول الخطيـة لنصر الهوريني. مصر ١٣٠٤ هـ.

- المقتضب، المبرد، ت عضيمة ـ القاهرة ١٣٨٨ هـ.

محمود الوراق
شاعر الزهد والحكمة

د. وليد قصاب
أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية

إن محموداً الوراق ـ موضوع هذا البحث ـ شاعر متميز بين شعراء العصر العباسي الأول، وهو صاحب صوت متفرّد، فقد خَلَّصَ شعره لمضمون نظيف، وغرض جاد، عرف بنقاء الكلمة، ونبل المقصد. قدَّر أمانة القول، وأحس بمسؤولية الشعر، فأخذ نفسه بكل ماهو خير هادف، حتى كان من الشعراء الملتزمين الذين يوظّفون الكلمة في خدمة العقيدة، ويغترفون من معين الدين وقيمه الكريمة الفاضلة. كان شعار الوراق: «قُلْ من الشعر ما يبقى لك ذكره، ويزول عنك إثمه»(١).

وهو شاعر مشهور مجيد، لافت للنظر بفضله وخلقه، وإخلاصه لعقيدته، وتدفق شاعريته، وقد أثر عنه شعر كثير، ولكن أحداً من القدماء لم يتوفر على جمعه، أو ضمه في ديوان(*)، ولكن شعر الوراق ـ بما فيه من الحكمة والموعظة والزهد ـ قد حظي عند أصحاب المختارات الشعرية، وفي دواوين المعاني. وكان مادة هامة ـ بشكل خاص ـ عند الذين اهتموا بإيراد أشعار ذات منزع ديني أو خلقي، كالحكمة، والمثل الصالح، والقول الشريف، والموعظة السائرة، والشاهد النافع، وغير ذلك من ضروب المعاني النبيلة التي أخذ الوراق فيها، وعرف بها.

ويحاول هذا البحث أن يتعرف على شاعر مجيد من شعراء تراثنا العربي الإسلامي، كانت العقيدة مادة شعره، والإسلام نبعه الصافي الذي شكل رؤيته الخاصة، ولكن ظلمه التاريخ الأدبي، فلم يعطه حقه من الدرس والتقديم، والإشادة والتنويه، ذلك هو محمود بن الحسن الوراق أحد شعراء الكلمة الهادفة في القرنين الثاني والثالث. ولعل هذا البحث ـ إذ يعرف بسيرته وشعره، ويدل على فضله وقدره ـ أن يرد إليه شيئاً من اعتباره، وأن يرفع عنه حيف التجاهل الأدبي الطويل.

---

(١) مختصر تاريخ دمشق: ٣١٩/٣.

(*) قمنا بجمع شعر الوراق وتحقيقه وتوثيقه، ودفعناه إلى المطبعة منذ مدة، وقد أوشك أن يصدر. وكان عدنان راغب العبيدي قد نشر شعره في العراق سنة ١٩٦٩م، ولكنه أسقط الكثير منه، كما نسب إلى الوراق كثيراً ليس له، ووقع في أخطاء كثيرة بيناها في طبعتنا.

القسم الأول

سيرة الحلاج وأخباره

محمود الوراق شاعر مشهور، وشعره ذائع متداول، وهو من شعراء القرن الثاني والثالث المرموقين، ولكن هذا كله لا يحمل الرواه على أن يسخوا علينا في إيراد أخباره؛ فقد شغلهم شعره أكثر مما شغلتهم حياته، وإن هي إلا نتف يسيرة من أخبار الوراق وأنبائه، لا تغني ولا تفي، وهي نفسها في كلّ مصدر ينقلها واحد عن آخر.

ومن هذا اليسير الذي نعرفه عنه أنه (محمود بن الحسن) وقيل: الحسين(١). ولكن الأرجح الأشْيَرْ أنه ابن الحسن، ولا نعرف له أبعد من هذا النسب. وهو من الموالي، فقد ذكر أنه كان مولى لبني زهرة(٢). وكما نجهل نسبه وأسرته نجهل نشأته الأولى. نعرف أنه شاعر عراقي، وهو من بغداد، ولذلك علق به لقب (البغدادي)(٣) وقد انفرد العميدي صاحب الإبانة فذكر أنه كوفي يقول «محمود بن الحسين الوراق الكوفي»(٤) ولكن الأشهر أنه بغدادي، ولعله كان يأتي الكوفة كثيراً، ويغشى أماكنها مع بعض أصحابه كأبي الشبل الكوفي وغيره، فعلق به لقب الكوفي إن كان ما يقوله العميدي دقيقا. ومثلما كان يرتاد الكوفة كان يرتاد أماكن أخرى في العراق، ويعرف فيها أصدقاء. جاء في أخبار أبي تمام للصولي أن الوراق قال: «كنت جالسا بطرف الْحيْر ـ حَيرُ سُرَّ من رأى ـ ومعي جماعة لننظر إلى الخيل، فمرَّ بنا أبو تمام فجلس إلينا ...»(٥).

وكان محمود يكنى أبا الحسن، ولا نعرف إن كان له حقاً ولد اسمه الحسن، أم أنها كنية أتته من اسم أبيه؛ إذ ليس بين أيدينا شيء عن هذا الولد.

وقد عرف بلقبين: أحدهما (الوراق) والآخر (النخّاس)(٦) فأما الوراق

---

(١) الإبانة : ٣٤، ٩٦، وذكر محققو زهر الآداب أن اسمه ورد في بعض النسخ (الحسين) انظر: ١/٩٧.

(٢) سمط اللآلي : ١/٣٢٨؛ نهاية الأرب : ٣/٨٨.

(٣) السابق، وسير أعلام النبلاء: ١١/٤٦١ وقد ترجم له الخطيب في تاريخ بغداد : ١٣/٨٩.

(٤) الإبانة : ٢٣٤.

(٥) أخبار أبي تمام : ١٤٧.

(٦) انظر مرآة الزمان (حوادث ٢٢١ هـ)

فهو الناسخ بالأجرة(١)، ولعلها مهنة قد اشتغل بها أبو الحسن حتى لقب بها، ونسب إليها، ولكن ليس بين أيدينا شيء عن أخبار هذه المهنة وما كان من شأنه فيها. وأما لقبه الآخر (النخاس) فقد جاءه من قبل المهنة كذلك، فقد امتهن النِّخاسة قال البغدادي «ويقال: إنه كان نخَّاسا يبيع الرقيق»(٢) وقال ابن الجوزي «وكان نخَّاساً»(٣) وجاء في مرآة الزمان «كان نخَّاسا يبيع الجواري والغلمان»(٤).

وقد ملكت يمينه عددا من الرقيق والجواري تبقى لدينا نتف يسيرة من أخباره معهم.

واشتهر من رقيقه جاريتان هما (سكن) و(نَشْوَى) فأما سكن فقد كانت حسناء جميلة أديبة ظريفة، وقد وصفها الحسن العلوي بقوله: «كانت سكن جارية محمود الوراق من أحسن خلق الله وجهاً وأكثرهم أدباً، وأطيبهم غناء، وكانت تقول الشعر فتأتي بالمعاني الجياد والألفاظ الحسان»(٥) وكان يحبها وتحبه، ويؤثرها وتؤثره كما تشهد على ذلك القصة التالية. روي أن محموداً «قد رقت حاله في بعض الدهر، واختلت اختلالاً شديدا، فقال لجاريته سكن: قد ترين ياسكن ما أنا فيه من فساد الحال، وصعوبة الزمان. وليس بي ـ وجلال الله ـ ما ألقاه في نفسي. ولكن ما أراه فيك، فإني أحب أن أراك بأنعم حال، وأخفض عيش، فإن آثرت أن أعرضك على البيع فعلتُ. ولعل الله ـ عز وجل ـ أن يخرجك من هذا الضيق إلى السعة، ومن هنا الفقر إلى الغنى. قالت الجارية: ذلك إليك، فعرضها، فتنافس الناس ورغبوا في اقتنائها. وكان أحد من بذل فيها أحد الطاهريين مائة ألف درهم، وأحضر المال، فلما رأى محمود تلك البِدَر سلس وانقاد ومال إلى البيع، وقال: يا سكن، البسي ثيابك واخرجي، فلبست ثيابها وخرجت على القوم كأنها البدر الطالع، وكان محمود ـ وهي

---

(١) شرح شواهد المغني للبغدادي: ٢/٣٨٧.
(٢) تاريخ بغداد : ١٣/٨٧.
(٣) أخبار الظراف: ١٣٥، وانظر الأنساب: ١٢/٣٠٦.
(٤) حوادث (٢٢١ هـ).
(٥) طبقات الشعراء لابن المعتز: ٣٦٧.

كذلك ـ معها، فقالت سكن وأذرت دمعها: يا محمود، هذا كان آخر أمري وأمرك أن اخترت علي مائة ألف درهم؟ قال محمود: فتجلسين على الفقر والخسف؟ قالت: نعم، أصبر أنا وتضجر أنت. فقال محمود: أشهدكم أنها حرة لوجه الله، وأني قد أصدقتها داري وهي ما أملك، وقد قامت علي بخمسين ألفاً. خذوا مالكم بارك الله لكم فيه. قال الطاهري: أما إذ فعلت ما فعلت فالمال لكما. والله لا رددته إلى ملكي، فأخذ محمود المال وعاش مع سكن بأغبط عيش»(١).

ولعله قبل هذا التاريخ ـ وقد علمت سكن بعزم الوراق على بيعها ـ حدث أن دست إلى المعتصم رقعة تسأله فيها أن يشتريها، فخرق المعتصم رقعتها، لأنه كان أراد مرة ابتياعها فأبت، فأنشأت قصيدة طويلة تعاتبه فيها، منها قولها:

ما للرسول أتاني منك باليأس	أحدثت بعد ودادٍ جفوة القاسي
فهبك ألزمتني ذنباً بظلمك لي	فما دعاك إلى تخريق قرطاسي

ويبدو ـ على كلٍّ ـ أن حالة الوراق المالية قد تحسنت بسبب تلك المنحة الطاهرية السخية، فعاش مع سكن في أحسن حال إلى آخر حياته، وقد مات عنها، ثم اشتراها المعتصم من ميراثه. ويسوق معظم من ترجموا للوراق قصة شراء المعتصم لسكن، وما كان من شأنه وشأنها، ومن أمر جوابها المستحسن له. وخلاصة القصة أن الخليفة المعتصم طلب جارية لمحمود الوراق، وبذل في ثمنها سبعة آلاف دينار(٣)، فامتنع محمود من بيعها لأنه كان يهواها، فلما مات اشتريت من تركته بسبعمائة دينار، فلما دخلت عليه قال «كيف رأيت؟ تركتك حتى اشتريتك من سبعة آلاف بسبعمائة. قالت: أجل، إذا كان الخليفة ينتظر لشهواته المواريث فإن سبعين ديناراً كثيرة في ثمني فضلاً على سبعمائة دينار، فأخجلته»(٤).

---

(١) طبقات الشعراء : ٣٦٧ ـ ٣٦٨.
(٢) المستطرف في اخبار الجواري : ٣٢ ـ ٣٤.
(٣) وقيل عشرة ، انظر لطائف اللطف: ١٠١، والعقد : ٦/٤٠٥.
(٤) تاريخ بغداد: ١٣/٨٩، مرآة الزمان (حوادث ٢١١ هـ).

وقد ذكر ابن خلكان أن هذه الجارية التي اشتراها المعتصم من تركة الوراق هي (نشوى) وليس ذلك صحيحاً، فإن (نشوى) قد ماتت في حياة الوراق وقد رثاها بشعر.

وكانت نشوى كذلك أثيرة عنده، حبيبة إلى نفسه، ويبدو أنه قد اعتنى بها، فعلمها وخرجها، وقد أعطي فيها مالاً كثيراً فكان يأبى بيعها، ثم فجع بها، فجاءه من يعزيه ويعذله على ما كان يحمل إليه من ثمنها فأضاعه، فأنشأ الوراق يقول :

ومنتصح يكررُ ذكرَ نَشوى ... على عَمْدٍ ليبعث لي اكتئابا
فقلت ـ وعدُّ ما كانت تساوي ـ ... سيحسب ذاك من خلق الحسابا
عطيّته إذا أعطى سرورٌ ... وإن أخذ الذي أعطى أثابا(١)

ومن شعر الوراق في رثاء نشوى هذه قوله: (٢)

لعمري لئن غال صرف الزَّما ... نِ نشوى لقد غال نفساً حبيبهْ
ولكن علمي بما في الثَّوا ... ب عند المصيبةِ ينسي المصيبهْ

ومن الواضح أن علاقة الوراق بجواريه كانت علاقة طيبة، فيها هذا الجانب الإنساني النبيل، فهو ـ إذ تضيق به الحال ـ يعرض سكن للبيع لا زهداً فيها ولا رغبة عنها ولكن إشفاقاً عليها أن تعيش عنده عيش خَسف وضنك، ثم يردها لما يرى من حبها وإخلاصها مع حاجته الماسّة إلى المال، ويزيد على ذلك أن يحرِّرها ويصدقها داره. كما يوضح لنا ذلك أن الوراق كان في أول أمره ميسوراً، ثم رقت حالة واختلت في بعض الدهر.

ويبدو لنا ـ على كلٍّ ـ أن الرجل اشتغل بالنخاسة في أول حياته، ولعله في هذه المرحلة قد أخذ بحظٍّ من القصف واللهو، أو انصرف إلى بعض من عبث الشباب واستهتارهم. وقد يكون ما بين أيدينا من شعر قليل له في الحب وذكر

---

(١) بهجة المجالس: ٣٥٨/٢، تاريخ بغداد: ٨٨/١٣.
(٢) بهجة المجالس: ٣٥٨/٢، معجم الأدباء: ١٣٥/٦.

الشراب يعود إلى هذه المرحلة، كقوله :

اصطبح كأس شرابٍ	واغتبق كأس تصابي
واجعل الأيام قسمًا	بين عَتب وعِتاب
ووصال واهتجار	وبعاد واقتراب
واجتناب في دُنوٍّ	ودُنوٍّ في اجتنابِ
ورسول بكتاب	وانتظار لجوابِ
وقنوع من حبيب	بالمواعيد الكِذابِ
ليس في الحب ولا الصبـ	ـوة حظٌ للشراب

وقوله :

أغار إذا دنت من فيك كأس	على دُرٍّ يُقبله زجاج(٢)

وقوله :

كتمت الهوى حتى إذا نطَقتْ به	بوادر من دمعٍ تسيل على خَدِّي
وشاع الذي أضمرت من غيرِ منطقٍ	كأن ضمير القلب يرشحُ من جلدي(٣)

وقوله .

لَما طوتكَ الأربعو	نَ وأن للعمر انقراضُ
جادَ الشّبابُ بنفسِه	وبدا بعارضك البياضُ
فمتى أطفت بلذةٍ	فلعارض فيها اعتراضُ
سقياً لأيام مَضتْ	وكأن أوجهها الرِّياضُ
أيام يدعونا الهوى	وتقودنا الَحدقُ المِراضُ(٤)

---

(١) الموشى : ١٥٤.
(٢) المنصف في نقد الشعر : ٢٤١.
(٣) رغبة الأمل: ١٠٢/٦.
(٤) المختار من شعر بشار: ٢٧٦، الجمان في تشبيهات القرآن: ١١٠.

وقوله :

ألم تعلم ـ فداك أبي وأمّي ـ بأن الحبَّ من شيم الكرامِ(١)

ومن الواضح ـ وهذا جميع ما بين أيدينا من غزل الوراق وحديثه عن الصبوة والشراب ـ أنه غزل نظيف عف، وبعضه حديث عن الحب بمفهومه العام، وهو لا يصور ـ على أي وجه ـ انغماساً في اللهو، او انكباباً على المجون، أو شغفاً بمقارعه كؤوس الخمر كما بالغ في ذلك بعضهم(٢).

ويبدو كذلك أن صحبته لأبي الشبل الكوفي تعود إلى هذه الفترة، وقد يكون اختلف معه إلى بعض الحانات، فقد «كان أبو الشبل هذا من الطُيّاب، وله شعر مليح، وطبع رقيق، وكان منعكفاً على الشرب لا يفارقه ولا يوجد إلا سكران، وكان ينطرح في الديارات والحانات ومواطن اللهو، لا يغبها ولا يتأخر عنها»(٣). وقد نقل ابن المعتز عن أبي الشبل قوله: «صرت أنا ومحمود الوراق إلى قُطر بل، فدعونا الخمار وقلنا هات لنا من عين الرّاح العتيق التي قد أنضجها الهجير، فجاء بها، فقلنا: اجلس اشرب واسقنا. فنظر إلينا شزراً وقال: أنا مسلم ـ وكان يهودياً أسلم ـ أتأمرونني أن أشرب الخمر؟ قال أبو الشبل: فنظر إلى محمود الوراق وقال قوم منهم الخمار مسلم متحرج، أترى لله فيهم حاجة؟ قلت: لا، لعمر الله»(٤) وقد أضاف الشابشتي للخبر السابق قوله:

«وكان بينه وبين محمود مودة، وكانا لا يفترقان»(٥).

وعلى أن الوراق ما لبث أن تجاوز هذه المرحلة سريعاً، واستقام على الطريقة. وسلك درب الزهادة والتقوى، فعرف بالفضل والنبل، والتقوى والصلاح. ووقف شعره كله على الحكمة والموعظة والكلمة الخيرة النظيفة.

---

(١) الموشى : ٧٤.
(٢) انظر ديوانه المطبوع : ١٧.
(٣) الديارات : ٥١.
(٤) طبقات الشعراء : ٣٨٠.
(٥) الديارات : ٥١.

ويبدو أن الوراق كان شاعراً مثقفاً مطلعاً، وكان يدخل ثمرات هذه الثقافة إلى شعره، ولذلك قال عنه الحصري القيرواني: «كان كثيراً ما ينقل أخبار الماضيين، وحكم المتقدمين، فيحَلي بها نظامه، ويزيِّن بها كلامه»(١).

ولادته ووفاته :

لم تنص المصادر التي بين أيدينا على السنة التي ولد فيها الوراق، ولكنها نصت على سنة وفاته. وقد أوردت هذه المصادر صوراً متنوعة في الحديث عن هذه الوفاة. قال بعضهم «مات في خلافة المعتصم»(٢) وقال بعض: «توفي في حدود المائتين والثلاثين»(٣) وقال آخرون: «توفي في خلافه المعتصم في حدود المائتين والثلاثين»(٤) وترجم له صاحب مرآة الزمان في حودات سنة (٢٢١)(٥) وقد رأينا فيما تقدم أن الوراق توفي فعلاً في زمن الخليفة المعتصم وقد اشترى جاريته سكن من ورثته، وإذا علمنا أن المعتصم العباسي لم يدرك سنة ثلاثين، بل توفي سنه سبع عشرين ومائتين(٦) بدا لنا تحديد سنة وفاة الوراق بالمائتين والثلاثين غير دقيق. وإذا كان المقصود بحدود المائتين والثلاثين ما بين الإحدى والعشرين إلى أوائل السبع والعشرين فإن هذا يبدو مقبولاً. وعلى أن القطع بأن وفاته كانت سنة وعشرين ومائتين(٧) غير دقيق كذلك؛ لان أياً من المصادر التي بين أيدينا لم ينص عليه، فهو ليس أكثر من ظن، ولكنه ظن يتفق مع كون الوراق مات في خلافة المعتصم.

ويفهم من كلام ابن عبد ربه(٨) أن الوراق مات في خلافة المتوكل، لأنه

---

(١) زهرا الآداب : ١/٩٨.
(٢) تاريخ بغداد : ١٣/٨٧، الأنساب: ١٣/٣٠٦.
(٣) طبقات الشعراء : ٣٦٨.
(٤) فوات الوفيات: ٤/٧٩، المنتحل: ٣٥٢، شرح شواهد المغني: ٢/٣٨٧.
(٥) ق ٣٩ (حوادث ٢٢١ هـ).
(٦) تاريخ الخلفاء: ٣٣٦، الأعلام: ٧/٣٥١.
(٧) كما في الأعلام: ٨/٤٢، وديوانه المطبوع: ١٠٦.
(٨) العقد : ٦/٤٠٤.

اشترى إحدى جواريه بعد وفاته. وهذا يعني أن وفاته كانت بعد اثنتين وثلاثين ومائتين، لأن المتوكل تولى الخلافة في هذا التاريخ(١)، وهو رأي ينفرد به، إذ أجمعت المصادر أن الذي اشترى جاريةالوراق بعد وفاته المعتصم لا المتوكل.

وإذا كانت المصادر قد ألمحت إلى تاريخ الوفاة فإنها سكتت عن الإشارة إلى تاريخ الولادة، ولكن شعر محمود الوراق قد يسعفنا في تلمس هذا التاريخ، أو الاقتراب من حدوده على الأقل؛ إذ يعكس هذا الشعر أن الرجل قد عمّر طويلاً. أدرك السبعين، بل لعله اقترب من الثمانين أو جاوزها إن صحّ ما ورد في شعره. فهاهو زاهد في الدنيا، يشكو الشيب والكبر، ويصرح بأنه في الواحدة والسبعين :

مني السلام على الدنيا وبهجتها	فقد نعاها إلي الشيب والكِبَرُ
لم يبق لي لـذّة إلا التعجب من	صرفِ الزمان وما يأتي به القدرُ
إحدى وسبعون لو مرَّت على حجر	لكان من حكمه أن يُفلق الحجرُ(٢)

وتحدَّث مرة عن الستين، وعن الشيب الذي جرّ ذيوله في مفرقيه:

أمن بعد ستين تبكي الطُّلولا	وتندب رسمًا (وانياً) محيلا
وقد نجَّم الشيب في عارضيك	وجر على (مفرقك) الذُّيولا(٣)

ولكنه ألمح في مرة ثالثة إلى الاقتراب من الثمانين

وما صاحب السبعين والعشر بعدها	بأقرب ممن حَنَّكته القوابلُ
ولكن آمالاً يؤملها الفتى	وفيهن للرَّاجين حقٌ وباطلُ(٤)

واشتكى من أن هذا الكبر خلَّفه وحيداً :

وغادروك بلا أصلٍ ولا طرفٍ	فما بقاؤك بعد الأصل والطَّرف(٥)

---

(١) انظر الاعلام (المتوكل).

(٢) بهجة المجالس : ٢/٢١٩.

(٣) بهجة المجالس: ٢/٢٢١، وكذا ورد ما بين القوسين مخلاً بالوزن ولعل صوابه «وانساً محيلاً) و«مفرقيك».

(٤) محاضرات الأدباء: ٢/٤٨٧.

(٥) السابق : ٢/٤٨٥.

لقد كان الوراق من المعمرين إذن، وإذا قدرنا له عمراً بين السبعين والثمانين وقدرنا ـ كما ذكرنا قبل قليل ـ أنه مات ما بين إحدى وعشرين وسبع وعشرين ومائتين يكون التاريخ الذي ولد فيه الوراق ـ على وجه التقريب ـ ما بين مئة واربعين ومئة وخمسين للهجرة، أي في حوالي منتصف القرن الثاني الهجري. ويعزز هذا التقدير ما ورد في أخباره من انه التقى ببشار بن برد الذي توفي سنة سبع وستين ومائة. جاء في وفيات الأعيان أن الوراق قال: «أتينا بشاراً فأذن لنا، فدخلنا والمائدة موضوعة بين يديه، فلم يدعنا إلى طعامه، فلما أكل دعا بطست فكشف عن سوءته وبال، ثم حضرت الظهر والعصر والمغرب فلم يصل فدنونا منه وقلنا: أنت أستاذنا، فقد رأينا منك أشياء نكرهها..»(١) ولعل الوراق كان إذ ذاك شاباً في مقتبل العمر، وهو يقول لبشار: أنت أستاذنا.

امتدت حياة الوراق إذن ما بين متصف القرن الثاني إلى حوالي ثلث القرن الثالث الهجري، ثم مرض في أواخر حياته، ويبدو أنه قد اصيب بالحمى، وقد دخل عليه بعض أصدقائه يعوده، فأنشده:

فإن تك حُمى الغب شفَّك وردُها ... فعُقباك منها أن يطولَ لك العُمر
وَقيناك لو يُعطى الهوى فيك والُمنى ... لكانتْ بنا الشكوى وكان لك الأجر(٢)

ولعله مات في في هذا المرض أو غيره. وقد روي أن آخر ما قاله في مرضه الذي مات فيه:

إن ظني بحسن عفوك يارب ... جميلٌ وأنت مالكُ أمري
صُنت سّري عن القرابة والأهـ ... ـل جميعاً، وأنت موضعُ سِّري
ثقةً بالذي لديك من السـ ... ـر(٣) فلا تخُزني به يوم نشْري
يومَ هتك السُّتور عن حجب الغيب ... فلا تهتكنَّ للناس ستري
لقّني حُجَّتي وإن لم يكُنْ يا ... ربّ لي حُجَّة ولا وجه عذر(٤)

(١) وفيات الأعيان: ١/٤٢٦.
(٢) غرر الخصائص : ٤٤٦.
(٣) كذا في الاصل، ولعلها السّتر.
(٤) حسن الظن بالله: ٩٩، بهجة المجالس: ٢/٢٧٧

القسم الثاني
شعر الوراق

الوراق من شعراء العصر العباسي الأول، وهو عصر زاخر بعشرات الشعراء الفحول المجيدين ممن أدركهم أبو الحسن، أو عاصرهم، أو التقى بهم. من أمثال صالح بن عبد القدوس، ومحمد بن كناسة، ومطيع بن إياس، وبشار بن برد، والحسين بن مطير، والسيد الحميري، وإبراهيم بن هرمة، وعبدالله بن المبارك.. وخلف الأحمر، ومروان بن أبي حفصة، وسلم الخاسر، والعباس بن الأحنف، وأبي الشمقمق، ومنصور النمري، وأشجع السلمي، وأبي الشيص، وأبي نواس، ومحمد بن مناذر، وبكر بن النطاح، والفضل الرقاشي، وأبان اللاحقي، وأبي محمد اليزيدي، وصريع الغواني، وجعيفران الموسوس، وسعيد بن وهب، ومحمد بن يسير، وأبي العتاهية، ومحمد بن حازم الباهلي، والعكوك، وأبي يعقوب الخريمي، والعتابي، وعوف بن محلم الخزاعي، وبشر الحافي الزاهد، وإسحاق بن خلف، وأبي تمام، وأبي الينبغي، وإسحاق بن إبراهيم الموصلي، وأبي الشبل، وعبد الصمد بن المعذّل، وماني المجنون، ودعبل الخزاعي، والحسين بن الضحاك، والبحتري، وكثير جداً غير هؤلاء.

ومن الواضح من إيراد هذه العينة من الشعراء الذين زخر بهم عصر الوراق، ازدهار الحركة الأدبية في هذا العصر، وتعدد مشارب الشعر والشعراء، وتلون اتجاهاتهم الفنية والفكرية، فمنهم من مثل اتجاهات المجون واللهو والزندقة، ومنهم من مثّل اتجاهات الغزل وفنونه المختلفة، ومنهم شعراء السياسة والدعوة العباسية، ومنهم شعراء الزهد والحكمة والموعظة، ومنهم شعراء الشيعة، ومنهم شعراء البرامكة وغيرهم من الوزراء والولاة والقواد، ومنهم من مثل فنون الشعر التقليدية من مديح وهجاء وفخر.. الخ.

ولكن الوراق مثل اتجاه الزهد في هذا العصر، وحمل لواءه مع غيره من الشعراء، وتميز به حتى صار علما فيه يشار إليه بالبنان، ثم مضى يكثر القول فيه، ويجند شعره له، مستلهما معاني الإسلام وقيمه النبيلة الرفيعة، فإذا هو شاعر الحكمة المعبرة، والمثل السائر، والموعظة المؤثرة، والدعوة الصادقة إلى الله، والثورة على الفساد وعلى قيم الرذيلة والشر التي أخذت تستشري في المجتمع، وتحاول أن تغتال مُثله الرفيعة الخيرة التي دعا إليها الإسلام، وحض على التمسك بها.

عُرف الوراق إذن في هذا العصر بأنه شاعر الموعظة والحكمة والزهد. وهو شاعر متميز في هذا الفن، ويقترن اسمه ـ في العادة ـ بأسماء كبار الشعراء الذين اشتهروا بهذا الضرب من القول، من أمثال سابق البربري، وصالح بن عبدالقدوس، ومحمد بن كناسة، ومحمد بن يسير، وسعيد بن وهب، وأبي العتاهية وغيرهم. يقول ابن المعتز: «شعر محمود كثير، وأكثره حكم وأمثال ومواعظ وأدب، وليس يقصر بهذا الفن عن صالح بن عبدالقدوس وسابق البربري»(١) ويذكر التيفاشي بعض ما انفرد به الشعراء: «كأبي نواس في الخمر، وابن المعتز في التشبيه، والصنوبري في صفات الربيع.. ومحمود الوراق في الحكم»(٢).

وشعر الوراق الذي بين أيدينا كله في هذا الفن ـ الحكمة والموعظة والزهد ـ إلا أبياتاً قليلة خرجت إلى غرض غيره، ويشك في نسبة بعضها إليه، وقد توقفنا عندها في القسم الأول ونحن نتحدث عن سيرته وأخباره.

وزهد الوراق ومواعظه التي يقدمها شعره فن أصيل حار. وهو يفصح عن تجربة عميقة، وخبرة ثرة بشؤون الحياة وأحوال الناس وأوضاعهم في عصره.وهو رجل صادق الإيمان، عميق التدين، متزن التفكير، مهذب السلوك. وهو داعية إصلاح وإرشاد، وصاحب مواقف نبيلة خيرة. إنه شاعر ملتزم يصدر عن تصور إسلامي صحيح فيما يقول.

الزهد : وهو غرض رئيسٌ في شعر الوراق. وكان مكثراً منه شأنه في ذلك شأن أبي العتاهية(٣). وقد ازدهر شعر الزهد في العصر العباسي وشكل تيارا كبيراً مثّل ردّة الفعل أو المجابهة لتيارات المجون واللهو والزندقة التي انغمس فيها بعض من شعراء هذا العصر. وهو ظاهرة إسلامية خالصة تمثل التشرب العميق للجانب الوجداني الروحي من الإسلام. ومصدره الأساسي القرآن والسنة والنماذج القدوة من رعيل الصحابة والتابعين.

---

(١) طبقات الشعراء: ٣٦٨.

(٢) سرور النفس بمدارك الحواس الخمس: ٤٠.

(٣) خلافاً لما قاله الدكتور مصطفى الشكعة من أن الوراق غير مكثر من قول الشعر في الزهد. انظر كتابه (الشعر والشعراء في العصر العباسي: ص ٢٢٢).

والوراق ـ شأن الزهاد ـ يذم الدنيا، ويدعو إلى عدم الاغترار بها، وأخذ الحذر منها، بل إلى إعلان الحرب عليها ومعاداتها:

ما أفضح الموتَ للدنيا وزينتِها جدًا وما أفضح الدُّنيا لأهليها
لا تَرجِعنّ على الدّنيا بلائمةٍ فعذرها لك بادٍ في مساويها
لم تُبق في غيبها شيئا لصاحبها إلا وقد بينته في معانيها
تفني البنين وتفني الكُلّ دائبة ونَستنيمُ إليها لا نعاديها(١)

وهو لا يفتأ يذكر بأن الحياة قصيرة قصيرة:

حياتك أنفاسٌ تُعـدُّ وكلما مَضى نفسٌ منها انتقصتَ به جُزءا(٢)
اعلم بأنك نائمٌ فوق الفراش وأنت راحـلْ(٣)

والحياة ليست بدار خلود، إنها دار انتقال، وكل ما يملكه الإنسان فيها عارية، والعارية ـ كما ورد في الحديث ـ مُستردة مؤدّاة :

فما هذي الحياةُ لنا بأهلٍ ولا دارُ الحياةِ لنا بدارِ
وما أولادُنا والأهل فيها ولا أموالنا إلا عوارِ
وأنفسنا إلى أجلٍ قريبٍ سيأخذها المُعيرُ من المُعارِ(٤)

والسرور فيها ـ مهما طال ـ نهايته الموت :

إنّ عيشا إلى الممات مصيرهْ لحقيقٌ ألا يدومَ سرورُهْ
وسرورٌ يكون آخره المو تُ سواء قليله وكثيرُهْ(٥)

والموت نهاية لا مهرب منها، وحقيقة لا يمكن جحدها، ولا يملك أحد

---

(١) بهجة المجالس: ٢/٢٨٨.
(٢) السابق ٢/٢٣٩
(٣) السابق: ٢/٢٢٥.
(٤) المنازل والديار: ٢/٨٤.
(٥) بهجة المجالس: ٢/٢٢٧.

ردّها، وقد يتعلق المرضى بالطبيب يحسبون أنه يستطيع دفع شبحه عنهم، فتقع المفارقة العجيبة:

فمات الطبيبُ وعاش المريضُ   فاضحى إلى الناس يَنْعَى الطبيبا(١)

وعلى أن هذا الموت ـ في حقيقته ـ راحة للإنسان. إنه يعني نهاية الألم والمرض والنقص. ويلجأ الوراق ـ وهذه ظاهرة في شعره ـ إلى الأقيسة المنطقية، وإلى رسم المفارقات، فمن يحرص على البقاء يسعَ إلى الفناء، يقول:

يحب الفتى طولَ البقاء وإنّه   على ثقة أن البقاء فناءُ(٢)
إذا ما ازددت في عمري صُعوداً   تنقصه التزيُّدُ والصعودُ(٣)
أسرع في نقص امرىء تمامُهُ   تُدبر في إقباله أيّامه(٤)

ومن ثم يبدو الحرص على طول البقاء ضربا من الغفلة والسذاجة، فهذا الطول يبدع في الإنسان بدعاً :

تجرَّد أكثر جثمانه   وفرَّق ما كان منه جُمِع
ودلَّ المشيب على رأسه   وأعقب من بعد شيب صلَع
وقوّس متنيه بعد اعتدال   وأثبت في الرِّجل منه الظَّلَع
فمن ذا يُسُّر بطول البقاء   إذا كان يُبْدع هذي البدعْ(٥)

وعلى أن الزهد في الدنيا والتزهيد فيها يتخذ عند الوراق ـ الذي يحرص كثيراً على استخدام المنطق وأقيسته العقلية ـ منحى إيجابياً، فهو ليس من قبيل

---

(١) الموشح : ٥٢٢.
(٢) بهجة المجالس: ٢/٢٤١.
(٣) سرقات المتنبي: ٣٩، المنصف: ٣٤٨.
(٤) الرسالة الموضحة: ١٠٩.
(٥) بهجة المجالس: ٢/٢٢١.

تظليم الصورة في عين المخاطب، ولكنه من باب التذكير بالآخرة ـ دار البقاء ـ والدعوة إلى العمل لها وعمارتها :

يا عامرَ الدُّنيا على شيبِهِ   فيك أعاجيبُ لمن يَعجبُ
ما عذر منْ يعمرُ بنيانَهُ   وعُمْرُه مُستهدمٌ يُخْرَب(١)

ومن وجه التذكير بأن كل ما يبتنيه الإنسان في الدنيا ليس ملكاً له:

أيها الشيخُ كم تروم وتبني   ليس منكَ الدُّنيا ولا أنت منها
لا تَرُومنَّها فأنت وإن كنـ   ـتَ مقيما بها كَمنْ زالَ عنها(٢)

وفي ضوء المقدمات السابقة يبدو الحرص على الدنيا والتكالب عليها لوناً من الغفلة والذل :

مُكرمُ الدنيا مُهانٌ   مستذل في القيامهْ
والذي هانت عليه   فله ثَمَّ كرامهْ(٣)

الحكمة والموعظة :

تحتل الحكمة مكاناً بارزاً في شعر الوراق. وهي تفصح عن خبرة بالنفس البشرية، ومعرفة بها، وانسراب إلى أعماقها. كما تدل على أن الوراق قد أخذ بحظ غيرِ يسير من الثقافة الفلسفية، وقد التقى ذلك على حس مرهف ومعرفة بطبائع الأشياء. وتتخذ الحكمة عنده أحيانا شكل التمهيد أو التقديم العقلي لموعظة أو فكرة يريد إبرازها، كقوله

ليس شيء ممّا يدبِّره العا   قلُ إلا وفيه شيء يريبهْ
فأخو العقل ممسكٌ يتوقَّى   ويخاف الدخول فيما يَعيبهْ
وأخو الجهل لا يُقدِّر في الأمـ   ـر وإن أشكلت عليه ضُرُوبهْ
راكب ردْعه كحاطب ليلٍ   يخطىء الأمر كله أو يُصيبهْ(٤)

---

(١) محاضرات الأدباء: ١/٥١٩.

(٢) بهجة المجالس : ٢/٢٩٤.

(٣) الزهد الكبير: ١٧٥، مختصر تاريخ دمشق: ٥/٢٠٤.

(٤) بهجة المجالس: ١/٥٤٥، وركب ردعه لم يردعه شيء فيمنعه عن وجهه، وحاطب الليل: المخلط، يصيب مرة ويخطىء مرة.

أو قوله في الدعوة إلى غض البصر :

مَن أطلق الطرف اجتنى شهوةً ... وحارس الشهوةِ غض البصرْ
والطرفُ للقلب لسان فإنْ ... أراد نطقاً فلْيُكِرِّ النظرْ
يُفهم بالعين عن العين ما ... في القلب من مكنون خير وشر
يطوي لسان المرء أخباره ... والطرف لا يملك طيَّ الخبْر(١)

وتبدو الحكمة عنده أحيانا أخرى ذات طابع إنساني عام؛ لأنها تتعامل مع أمور تتصل بدخائل النفس البشرية، كقوله :

لا تسألن المرءَ عما عنده ... واستملِ ما في قلبه من قلبكا
إن كان بغضا كان عندك مثلُه ... أو كان حبا فاز منك بحبكا(٢)

أو قوله

إن العيون على القلوب شواهدٌ ... فبغيضها لك بَيِّنٌ وحبيبها
وإذا تلاحظت العيون تفاوضت ... وتحدثت عماً تُجِنُّ قلوبها
ينطقن والأفواه صامتةٌ فما ... يخفى عليك بريئها ومريبها(٣)

وتبدو الحكمة عنده في أحيان ثالثة على شكل تشخيص لظواهر معينة لاحظها أو انطبعت في حسه ووجدانه، على نحو قوله:

والناسُ صنفان في زمانك ذا ... لو غيَّر هذين رُمْتَ لم تجد
هذا بخيلٌ وعنده سَعَةٌ ... وذا جوادٌ بغير ذاتِ يدِ(٤)

---

(١) بهجة المجالس: ٢/٢٧.
(٢) العقد: ٢/٢٦٣.
(٣) السابق : ٢/٢٦٢.
(٤) نزهة الأبصار: ٨٣.

وقولــــه :

ولم أرَ مثلَ الفقــر أوضــعَ للفتى	ولم أرَ مثـل المــال أرفــع للنــذْل
ولم أرَ عـــزاً لا مـــرىء كعشيرةٍ	ولم أرَ ذلا مثلَ نــأي عن الأهــل
ولم أرَ من عــــدم أضَّر على الفتى	إذا عـاش بين النَّاس من عـدم العقل(١)

والحكمة والموعظة في شعر الوراق رديفان، وهما تردان ممتـزجتين، وقـد تأتي الحكمة ـ كما سبق أن أشرنا ـ تمهيداً للموعظة، كقوله:

القــولُ مــا صـــدقــه الفعــلُ	والفعـــلُ مـــا وكَّده العقـــلُ
لا يثـبتُ الفـــرعُ إذا لم يـكـنْ	يُقلــــه من تحتـــه الأصـــلُ
ليس لـــــربِّ البيت من بيتـــه	عـيشٌ إذا لم يَـصْلُحِ الأهــــلُ(٢)

وأما ضروب المواعظ التي يقدمهـا شعـر الـوراق فهي كثيرة جـداً، منهـا الديني، ومنها الاجتماعي، ومنها العقلي. يقـول مثـلاً واعظـاً محذراً من الاغترار بزخرف الدنيا والركون إلى مباهجها.

هي الـدنيـا فـلا يغــرُرْك منهـا	مخايــلُ تستفـــزُّ ذوي العقـــولِ
أقـــلُّ قليلهـــا يكفيك منهـــا	ولكنْ لستَ تقنـــعُ بـــالقليـــل
تشيــد وتبتني في كـــل يـــوم	وأنتَ على التجهُّزِ للـــرحيـــل
ومنْ هـــذا على الأيـــام تبقى	مضـاربـه بمـدرجـةِ السيــول(٣)

الشعر الاجتماعي :

يبرز في شعر الوراق جـانب اجتماعي واضـح؛ فقـد اهتم الشـاعـر كثيراً

---

(١) بهجة المجالس: ٢٠٣/١.
(٢) نزهة الأبصار: ٢٨٧.
(٣) المحاسن والأضداد: ١٠١، المحاسن والمساوىء: ٣٦٣.

بإبراز عيوب مجتمعه، ووقف قسماً غير قليل من شعره على الحديث عن بعض مثالبه وعيوبه، وشخص بعض الأمراض وراح يسخر منها، ويدعو إلى حربها، وهو يبدو في هذا اللون من القول مصلحاً مربياً، وصاحب اتجاه فكري واضح. إنه يحرض على نشر الفضيلة، وحرب المنكر، فهو شعر إصلاحي، يروّج للقيم الفاضلة، ويؤمن بالكلمة المجندة الهادفة لخير المجتمع، إنه يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر.

وما أكثر الأمراض والعيوب الاجتماعية التي حاربها الوراق: كالظلم، والنفاق الاجتماعي، والبخل، والحسد، والكذب، والجشع، والكبر، والتكالب على الدنيا، والتهافت على السلطان، والسؤال، وضعف الإيمان، وقلة الثقة بالله.

وفي شعره بعض النماذج التي يمكن أن تعد من الشعر السياسي، انتقد فيها بعض الملوك والأمراء الذين يحتجبون عن الرعية ويغلقون أبوابهم دون الناس، يقول في احتجاب أمير:

لولا مفارقة الريبْ ... ما كنتَ ممن يحتجبْ(١)

ويقول في اعتزال الملوك واتخاذهم الحجب:

شادَ الملوكُ حصونهم وتحصنوا ... من كلّ صاحب حاجةٍ أو راغبِ
غالوا بأبواب الحديد لعزها ... وتنوّقوا في قبحِ وجهِ الحاجبِ(٢)

ويقول في جور القضاة :

كنا نفرُّ من الولا ... ة الجائرين إلى القضاةِ
فالآن نحن نفر من ... جور القضاة إلى الولاة(٣)

ويقول في تصوير وجوه من النفاق الاجتماعي يمثلها بعض من يظهرون التدين أمام الناس وهم يطوون في حقيقتهم جشعاً مادياً وتكالباً على المال.

---

(١) بهجة المجالس: ١/ ٢٧٠.
(٢) رسائل الجاحظ: ٢/ ٧٤، عيون الأخبار: ٣/ ١٨٧
(٣) التمثيل والمحاضرة: ١٩٣، نزهة النفوس والأبدان: ٣/ ٢٨٧.

أظهـــــروا للنــــــاس نسكـــــاً ... وعـلى المـــنـقـــــــوش داروا
ولــــــه صــــامــــوا وصَلــــوا ... ولـــــــــــه حـــجُّوا وزاروا
لــــو غـــدا فــــوق الثُّريــــا ... ولهم ريشٌ لــطـــــــــارُوا(١)

ويقـول عن المنـافقين المتمسحين بـأعتـاب السلطـان، المشترين دنيـاهم بآخرتهم من أجل التزلف إليه وإرضائه:

ركبــــوا المـــــراكب واغتـــــدوا ... زُمـــــراً إلى بــــاب الخليفــــهْ
وصَلــــوا البكــــور إلى الـــرَّوا ... ح ليبلُغـــوا الـــرُّتب الشريفــــهْ
بـاعـوا الأمــانـــة بـالخيــا ... نــةِ واشتروا بــالأمن جيفــهْ(٢)

وفي القسم الآخر هذا من الشعر الاجتماعي الإصلاحي نجد الوراق يحض على مكارم الأخلاق ويدعو إلى التمسك بها، ويروج لكل قيمـة نظيفـة فـاضلـة، كالتقوى، والإيمان بقضاء الله وقدره، والصبر، والقناعة، والصدق والعفة، وغض البصر، والبشر، والطلاقة، والجود، والعلم، والتسامح، وعمل الخير، والحرص على الذكر الحسن، والشكر لله تعالى، والتـوبـة والاستغفـار، والحث على الصـداقـة واحترام حقوقها، والمشورة، وغير ذلك من الفضائل الحميدة.

يقول مثلاً في الصدق :

الصـــدقُ حلــوٌ وهـــو المـــرُّ ... والصــــــــدق لا يـتركُه الُحرُّ
جــوهــرة الصــدق لها جـوهــرٌ ... يحسـدُهـا اليـاقـوتُ والـــدُّرُّ(٣)

ويقول بأسلوب فلسفي داعيا إلى ترك المعصية والإقلاع عنها:

عُمــــــرك قــــد أفنيتَــه تحتمـي ... فيــــه من البــــارد والحـــارِ
وكــــــان أولى بـك أن تحـتـمـي ... من المعــاصي خشيــة النـــار(٤)

---

(١) العقد: ٢١٦/٣، الكشكول: ٢١٦/٢.
(٢) جامع بيان العلم: ٢٠١/١.
(٣) احسن ما سمعت: ١٣١.
(٤) محاضرات الأدباء : ٤٠٧/٢.

ويدعو إلى التسليم بقضاء الله وقدره، والصبر على نوائب الدّهر :

أ إنْ فاتَ ما كنت أملْتَه   جزعتَ وماذا يردُّ عليك الْجزَعْ
ففوِّضْ إلى اللهِ كُلَّ الأمورِ   فليس يكونُ سوى ما صَنَعْ
ولا يخْدعنك صرفُ الزمانِ   فإنّ الزمان كثير الْخدَعْ(١)

ويدعو إلى التسامح، والعفو عند المقدرة، عاكسا روحاً إنسانية نبيلة، وصادراً عن خلق كريم، كقوله :

إني شكوت لظالمي ظلمي   وغفرت ذاك له على علمي
ورأيته أسدى إليّ يداً   لما أبان بجهله حلمي
مازال يظلمني وأرحمه   حتى بكيتُ له من الظلمِ(٢)

وقوله :

سألزم نفسي الصّفح عن كل مذنبٍ   وإن كثرتْ منه عليّ الجرائم(٣)

ومن الواضح ـ من خلال بعض النماذج اليسيرة التي عرضناها ـ أن الوراق فيما ينهى عنه أو يروِّج له من قيم، يصدر عن التصور الإسلامي للأخلاق، فهو شاعر مؤمن متمسك بأهداب الدين، معتصم بمثله وتعاليه، يزن الأمور جميعا بمعيار الإسلام، فما اتفق معه فهو الحق، وما تنكب جادته فهو الباطل.

وهذا الشعر الاجتماعي الإصلاحي في جانبيه معاً إبراز العيوب، والدعوة إلى مكارم الأخلاق، كثيرا جداً عند الوراق. ولعله أبرز ما في شعره. وقد نال حظوة بالغة عند الفقهاء والمحدثين وأصحاب كتب الأخلاق والمواعظ، فلا يكاد كتاب من هذه الكتب يخلو من نماذج له.

---

(١) بهجة المجالس: ٢/ ٣٦٤.
(٢) الكامل: ٢/ ٥، الإشراف: ق ١٦.
(٣) بهجة المجالس: ١/ ٦٠٤.

المـــال:

وفي هذا الضرب من الشعر الاجتماعي نجد الوراق قد أكثر الحديث عن المال كثرة لافتة للنظر. وتوقف طويلاً عند ما يحدثه من خلل في العلاقات الاجتماعية، وفي القيم الفكرية. وكانت نظرته إليه ـ على وجه العموم ـ تتفق مع زهده، فهو يذم الجشع والتكالب على الدنيا، ويرى أن طالب الدنيا عبد ذليل مشغول لا يرتاح ولا يهدأ، يقول:

كفلتُ لطالب الدُّنيا بهمٍّ ... طويلٍ لا يؤول إلى انقطاعِ
وذلٍّ في الحياة بغير عزٍّ ... وفقرٍ لا يدلُّ على اتساعِ
وشغلٍ ليس يعقبه فراغٌ ... وسعيٍ دائم مع كل ساعِ
وحرصٍ لا يزال عليه عبداً ... وعبدالحرص ليس بذي ارتفاع(١)

ويهاجم الحرص طويلاً، ويسدد إلى صاحبه سهام الكراهية، فيقول:

لا تحمدن أخاً حرصٍ على سعةٍ ... وانظر إليه بعينِ الماقت القالي
إن الحريص لمشغولٌ بشقوته ... عن السرور بما يحوي من المال(٢)

وهو يدعو الغني إلى إنفاق ماله في حياته، وأن يتمتع به وهو حي، فلا خير أن يدعه لورثته الذين سينسونه بعد حين، ويحرم نفسه من الطيبات، يقول:

تمتع بمالكِ قبل المماتِ ... وإلا فلا مال إنْ أنتَ مُتَّا
شقيت به ثمَّ خلفته ... لغيرك بعداً وسحقاً ومقتا
فجادوا عليك بزور البكا ... وجدت عليهم بما قد جمعتا
وأوهبتهم كُلَّ ما في يديكَ ... وخلوك رهناً بما قد كسبتا(٣)

ويقول في موضع آخر

أبقيت مالك ميراثاً لوارثه ... يا ليت شعري ما أبقى لك المالُ

---

(١) بهجة المجالس: ٢/٢٩٧.
(٢) بهجة المجالس: ١/١٥٣، ذم الدنيا: ٦٢.
(٣) لباب الألباب: ١٢٢، أدب الدنيا والدين: ٢٢٠.

القومُ بعدك في حالٍ تسرهم فكيف بعدهم دارت بك الحالُ
ملوا البكاء فما يبكيك من أحدٍ واستحكم القيل في الميراث والقالُ
مالتْ بهم عنك دنيا أقبلت لهمُ وأدبرت عنك والأيام أحوال(١)

ويذم سؤال الناس، ويجعله الموت الحقيقي :

لا تحسبنَّ الموت موتَ البلى فإنما الموتُ سؤال الرجالْ(٢)

وإذا سأل الإنسان فليسأل الله فإن خزائنه لا تنفد :

واسترزق الله مما في خزائنه فإنّ ذلك بين الكافِ والنونِ(٣)

ويدعو إلى القناعة، ويستخدم ـ على عادته ـ الأقيسة المنطقية ليقرر هذه المفارقة، وهي أن القَنُوع هو الغني الحقيقي، وأن الجشع فقير وإن كان ذا مال:

إنّ القناعة ما علمت غنىً والحرصُ يورثُ ذا الغنى فقرا(٤)

ويقول مستخدماً القياس السابق نفسه :

مَنْ كان ذا مال كثيرٍ ولم يقنع فذاك الموسُر المُعسُر
وكلُّ من كان قَنُوعاً وإنْ كان مُقِلّاً فهو المُكثِرُ
الفقرُ في النفسِ وفيها الغنى وفي غنى النفس الغنى الاكبُر(٥)

ومن الواضح أن الوراق يطالعنا بفكره طريفة عن القناعة؛ فإذا كان المألوف أن يُتَحدَّث عنها على أنها ثروة من لا ثروة له، فإنها عنده ضرورة للموسر والمعسر على حد سواء، وهي الثروة الحقيقة، فهي مال من لا مال له، ولكنها في الوقت نفسه الغنى الحقيقي لمن عنده مال.

---

(١) بهجة المجالس: ٢/٢٢٣، الزهرة: ٥٥٩.
(٢) بهجة المجالس: ١/١٧٥.
(٣) أحسن ما سمعت: ١٧.
(٤) بهجة المجالس: ٢/٢١١.
(٥) العقد: ٣/٢٠٧، بهجة المجالس: ٢/٢١٥.

وهو يمدح الفقر ويحسنّه، ويفضلّه على الغنى مستخدما كعادته ضربا من الأدلة العقلية، كقوله :

يا عائب الفقر ألا تزدجرْ عيب الغنى أكثر لو تَعْتَبِرْ
من شرف الفقر ومن فضله على الغنى إن صحَّ منك النظرْ
أنك تعصي الله تبغي الغنى ولست تعصي الله كي تفتقر(١)

ولكنه ـ على هذا ـ لا ينسى أثر المال في المجتمع، ودوره في تحديد منازل الناس وأقدارهم، ولا سيما في عصر اختلت فيه المعايير والقيم، وأصبح المال هو القيمة الكبرى التي ترفع وتخفض، وتعزّ وتذلّ. إن الوراق يصور هذا الخلل الاجتماعي أروع تصوير في قوله:

أرى دهرنا فيه عجائبُ جمّةٌ إذا استعرضتُ بالعقل ضل لها العقلُ
أرى كلَّ ذي مال يسود بماله وإن كان لا أصل هناك ولا فصلُ
وآخر منسوباً إلى الرأي خاملاً وأنوك مخبولا له الجاه والنبلُ
فلا ذا بفضل الرأي أدرك بلغةً ولم أر هذا ضره النوكُ والجهلُ
وما الفضل في هذا الزمانِ لأهله ولكنّ ذا المال الكثير له الفضلُ
فشرف ذوي الأموال حيث لقيتَهمْ فقولهمُ قولٌ وفعلهمُ فعلُ(٢)

ويصور هذا الارتكاس كذلك في قوله:

ولم أر مثل الفقر أوضعَ للفتى ولم أر مثل المالِ أرفع للنذل(٣)

الشباب والشيب :

أكثر الوراق من الحديث عن الشباب والشيب، ويعد هذا غرضا رئيساً متميزاً في شعره، فقد خلصت له مقطوعات كثيرة. وهو ـ على عادة الشعراء ـ

---

(١) عيون الأخبار: ١/٢٤٩.
(٢) بهجة المجالس: ١/٢٠٤، العقد: ٣/٣٠.
(٣) بهجة المجالس: ١/٢٠٣.

يبكي الشباب بحرارة، ويأسف لذهابه، ولا يرى شيئا يعوضه، يقول:

أيها النادب الشباب الذي قد ... كنتَ تجفوه مرةً وتعقه
لو بكيت الشبابَ عُمر الليالي ... لم تكنْ باكياً بما يستحقه(١)

والشباب يعني الهوى واللهو، على حين يعني الشيب الكف عن ذلك كله:

لا يحسنُ النسك والشبابُ ... ولا البطالات والخضابُ
كل نعيمٍ وكلُّ عيشٍ ... قبل الثلاثيْن يُستطابُ(٢)

والشيب جسر الموت ونذيره :

ولكن هذا الشيب للموت رائدٌ ... يخبرنا عنه بقربِ مزارِهِ(٣)

فوجب أن يكون نزوله واعظاً يحمل الإنسان على اغتنام ما تبقى من عمره في العمل الصالح، يقول :

اغتنم غفلة المنية واعلمْ ... أنما الشيب للمنية جِسْر(٤)

وعلى أنه نزيل ممقوت، ولذلك وجب علاجه وإخفاؤه بشتى السبل. يقول الوراق :

إذا ما الشيبُ جار على الشبابِ ... فعاجله وغالط في الحسابِ
وقُلْ لا مرحباً بك من نزيلٍ ... وعَذِّبْه بأنواع العذابِ
بنتفٍ أو بقصٍّ كلَّ يومٍ ... وأحيانا بمكروهِ الخضاب(٥)

وقد كثر حديث الوراق عن الخضاب علاجاً للشيب ولكن هذا الخضاب ـ وإن أخفى الشيب إلى زمن ـ مصيره إلى افتضاح، ومآل المخضوب إلى نُصول :

---

(١) بهجة المجالس ٢/ ٢٣٥.
(٢) ديوان المعاني ٢/ ١٥٣، بطل: هزل.
(٣) معجم الأدباء: ٣/ ١٩٤ (ط مر جليوث).
(٤) الكامل: ٢/ ١٧٥، شرح شواهد المغني للبغدادي: ٢/ ٢٨٣.
(٥) بهجة المجالس: ٢/ ٢١٢.

يــا خــاضبَ الشيبِ الــذي   في كــلِّ آونــةٍ يـعــودُ
إن الـنصــول إذا بـــدا   فكــأنــه شيبٌ جــديــدُ(١)

ومن ثم يبدو الشيب قدراً لا سبيل إلى دفعه، وما الاحتيال عليه بالخضاب أو النتف أو القص أو غير ذلك إلا ضرب من العبث، يقول الوراق:

وذي حيلةٍ في الشيب ظلَّ يحوطُه   فيخضبــه طــوراً وطــوراً ينتِّــفُ
ومــا لطفتْ للشيب حيلــة عــالِمٍ   على الدهرِ إلا حيلةُ الشيبِ الطفُ(٢)

ولذلك نجد الوراق يستسلم له مكرهاً، ويخلي أمامه السبيل، فيقول:

الشيب مــا ليستْ لــه حيلــةٌ   أعيــانَي الشيبُ فخلَّيتــه(٣)

وهو أشدّ استسلاما له في قوله وقد استنفد الطرق في صرفه وعلاجه:

فــإن هــو لم يَحُزْ وأتى لــوقتٍ   فــقــلْ في رحب دار واقــترابِ
ولا تــعــرضْ لـــه إلا بـخـيرٍ   وإن عــدّى على شرْخ الشبــابِ
وخــذْ للشيب أهبتَه وبــادرْ   وخــلِّ عنــان رحلك للــذهــابِ
فقــد جــدَّ الــرحيــلُ وأنت ممن   يسيرُ على مقــدمــة الــرِّكــابِ(٤)

ولا أدري إن كان من قبيل الاستسلام للواقع على نحو ما مرَّ أم من قبيل رؤية الجانب المشرق من الشيب قوله يمدحه:

مــا الــدرُّ منظــومــا بــأحسن من   شيب يجلِّل هــامــةَ الكهــلِ
وكــأنــه فيــه النجــوم إذا   جــدَّ المسير بهــا على مَهــلِ
لا تـبـكـين عـلى الـشبــاب إذا   يبكي الجهــولُ عليــه للجهــلِ
واشكــر لشيبك حسن صحبتــه   فلقــد كســاك جــلالــةَ الفضــلِ(٥)

---

(١) عيون الأخبار: ٤/٥٢.
(٢) بهجة المجالس: ٢/٢١٢.
(٣) السابق: ٢/٢١٣.
(٤) السابق: ٢/٢١٢، محاضرات الأدباء: ٢/٣٣٤.
(٥) أمالي المرتضى: ١/٦٠١.

وعلى العموم فقد أكثر الوراق من الحديث عن الشيب والشباب، ولعله ـ وقد عمّر طويلا كما رأينا ـ لزمه الشيب زمناً، واستنفد الطرق في علاجه، فكان ذلك من بواعث إكثاره الحديث عنه، وتلون أساليب القول فيه.

الشعر الديني :

على الرغم من أن شعر الوراق قد اغترف من نبع الإسلام، وصدر عن قيمه الأصيلة، فمثل بذلك الشاعر المسلم الملتزم، إلا أن للرجل ـ بجانب هذا كله ـ شعراً دينياً خلص للحديث عن الجانب الوجداني من الإسلام وقد احتل هذا الجانب من فنه حيزاً كبيراً. وبدا فيه الوراق شاعراً صادق الإيمان، متين الدين، حار العاطفة، ورعاً تقيا، يستحضر الله في كل ما يأتي وما يدع. إن الدين عنده هو القيمة الكبرى المهمة، إنه الصحة والعافية. فالصحيح من صحّ دينه، والسقيم من سقِم دينه:

والسقم في الأبدان ليس بضائرٍ   والسقمُ في الأديان شُر بلاء(١)

وفي سبيل تصحيح هذه القيمة تتردد في شعر الوراق نغمات الإيمان حارة مؤثرة، متمثلة في ثقة مطلقة بالله ويرسم الوراق في سبيل التعبير عن هذه الثقة مفارقة دقيقة: فمن عجب أن يرضى الإنسان بكفالة عبد مثله، ولا يرضى بكفالة ربه الخالق، وهو على ثقة أن الله هو الوفي الذي لا يخلف:

أما عجبٌ أن يُكّفل الناسُ بعضُهم   ببعض فيرضى بالكفيل الُطالبُ
وقد كفل اللهُ الوفيُّ بعهدهِ   فلم يُرضَ والإنسان فيه عجائبُ
عليمٌ بان الله موف بوعده   وفي قلبه شك على القلب دائب
أبى الجهلُ إلا أن يَضُرَّ بعلمه   فلم يُغنِ عنه علمه والتجاربُ(٢)

---

(١) شرح نهج البلاغة: ٧/٨١.
(٢) العقد: ٣/٢٠٦.

ويكرر هذه المفارقة مرة أخرى في قوله :

أتطلب رزق اللـه من عنـد غيره وتصبحُ من خوف العواقب آمنـا
وترضى بصرافٍ وإنْ كان مشركاً ضمنيـاً، ولا ترضى بربك ضـامنـا
كـأنك لم تقنـع بما في كتـابـه فـأصبحت مدخـول اليقين مُبـاينـا(١)

وهذه الثقة المطلقة بالله تحمله على ألا يسترزق غيره؛ فالعبد لا يستصرخ بعبد :

يـا أيهـا الطـالبُ من مثلـه رزقـاً لـه جُرْت عن الحكمـةْ
لا تطلب الـرزق إلى طـالـب مثلـك محتـاج إلى الـرُحمةْ
وارغب إلى اللـه الـذي لم يـزلْ في يـده النعمـة والنقمـةْ(٢)

وتحمله على التوكل، وأن يفوض إلى الله جميع الأمور :

ففـوضْ إلى اللـه كـلَّ الأمـورِ فليس يكونُ سـوى مـا صَنـعْ(٣)

وأن يستغني به :

فاستغنِ بالله عن دنيا الملوك كما استغنى الملوكُ بدنياهم عن الدين(٤)

والوراق شديد الحب لله، صوفي فيه، وهو إيجابي في هذا الحب، وقد عبر عن هذه الإيجابية في هذا القياس المنطقي البديع الذي رأيناه يستخدمه كثيراً؛ فالمحبّ ينبغي أن يؤدي فروض الحب، وهو طاعة المُحَبّ وعدم عصيانه، يقول:

تعصي الإلـه وأنت تظهـر حبَّه هـذا محالٌ في القيـاس بـديـعُ
لـو كـان حُبك صـادقـاً لأطعتـه إن المحبَّ لمن يحبُّ مطيـعُ
في كـل يـومٍ يبتـديك بنعمـةٍ منـه وأنت لشكـر ذاك مُضيـعُ(٥)

---

(١) العقد: ٣/٢٠٦.
(٢) بهجة المجالس: ١٤٠.
(٣) السابق: ٢/٢٦٤.
(٤) أحسن ما سمعت: ١٧.
(٥) العقد الفريد: ٣/٢١٥، بهجة المجالس: ١/٣٩٥.

ومن مظاهر هذا الحب الشكر، وقد أكثر الوراق من ترداد نغمات الشكر لله تعالى، وعدّ بلوغ الشكر من باب اللطف الذي يستحق الله عليه الشكر. وقد عبر عن ذلك في هذه الصورة القياسية الرائعة التي تقدمها الأبيات الذائعة التالية:

إذا كان شكري نعمةَ الله نعمةً ... عليَّ له في مثلها يجب الشكرُ
فكيف بلوغ الشكر إلا بفضله ... وإن طالت الأيام واتصل العمرُ
إذا مُسَّ بالسرَّاء عم سرورها ... وإن مُسَّ بالضراء أعقبه الأجرُ
فما منهما إلا له فيه نعمةٌ ... تضيق بها الأوهام والبرُّ والبحرُ(١)

والشكر عند الوراق رمز الحب، وهو كذلك عنوان الوفاء، ولكن الجحود نقيض ذلك، والمعصية وجه من هذا الجحود، يقول:

أراني إذا ما ازددت مالاً وثروةً ... وخيراً إلى خير تـزيَّدتُ في الشرِّ
فكيف بشكر الله إن كنتُ إنما ... أقومُ مقام الشكر لله بالكفر
بأي اعتذارٍ أم بأية حُجةٍ ... يقولُ الذي يدري من الأمر لا أدري
إذا كان وجه العذر ليس ببيِّنٍ ... فإنّ اطراح العذر خيرٌ من العذر(٢)

والعبد من طبيعته الخطأ، ولكن خير الخطائين المنيبون التوابون، يقول الوراق:

قدِّم لنفسك توبةً مرجُوَّةً ... قبلَ الممات وقبلَ حبس الألسنِ
بادرْ بها غُلَق النفوس فإنها ... ذُخْرٌ وغُنْمٌ للمنيبِ المحسنِ(٣)

وإن أخطأت فأتبع الحسنة السيئة تمحُها :

فإن كنت بالأمس اقترفت إساءة ... فثنِّ بإحسانٍ وأنت حميدُ(٤)

---

(١) الفاضل: ٩٥، الشكر: ١٠٤.
(٢) زهر الآداب: ١/٩٩، بهجة المجالس: ٢/٤٨٩.
(٣) بهجة المجالس: ٢/٢٥٩.
(٤) الزهد الكبير: ٢٥٩، لطائف المعارف: ٨.

وعجل بفعل الخير، ولا تستهنْ بعمل مهما ضَـؤُل :

لقـد رأيتُ الصغير من عمـل الـ ... خير ثـوابـاً عـجبت من كِبَرِهْ
وقـد رأيت الحقير من عمـل ... الخير جـزاءً اشفقت من حَذَرِهْ(١)

واجتنب طاعة الهوى فإنه مهلكة :

هـواك ـ ولا تُـكْذَبْ ـ عليك أميرٌ ... وأنت رهـينٌ في يـديـه أسيرُ
يسـومك عصيـانـاً وأنت تطيعُه ... وطـاعتـه عـارٌ عليك كثـير(٢)

وهكذا تتردد نغمات الإسلام صافية شفافة في شعر الوراق لتفصح عن روح إيمانية صوفية، ولتعكس يقيناً حاراً، ولتشعر بروعة الكلمة، وبعد تأثيرها، ونفوذها في أعماق النفس عندما تكون صادقة هادفة نبيلة..

---

(١) بهجة المجالس: ٢/٣٤٦.
(٢) الفاضل: ١٢٣.

نظرية فنية

شعر مقطّعات :

إن شعر الوراق الذي استطعنا أن نجمعه مقطعات قصيرة، وليس فيها قصائد طويلة، إلا قطعتين عدة كل واحدة أربعة عشر بيتاً، الأولى مطلعها:

ركبوا المراكب واغتدوْا زُمُراً إلى باب الخليفهْ(١)

والثانية :

لا تطلُبنْ أثراً بعيْن فالشيب إحدى الميتتيْن(٢)

وهناك بضع قطع أخرى أبياتها ما بين ستة أبيات إلى ثمانية، وأما بقية شعره الذي وقع لنا منه مئتان وأربع وعشرون قطعة، فكله ما بين الواحد إلى الخمسة. إن الوراق إذن لا يطيل في شعره، إنه شاعر قصار، واذا كنا لا نستبعد أن يكون هذا الشعر غير المدون الذي وصل إلينا أكثره عن طريق الذاكرة قد سقط منه في أثناء هذه الرحلة الطويلة شيء أو أشياء؛ فإنه لا يغيب عنا ـ في الوقت نفسه ـ أن هذه ظاهرة عامة في شعر الزهد والحكمة، وهي ليست قاصرة على الوراق وحده.

إن من طبيعة هذا الشعر انه مقطعات؛ فهو يُنشأ في موقف ما، للحث أو الحضّ، أو الترهيب، أو الترغيب، أو الوعظ، أو الإرشاد، أو ما شاكل ذلك من القضايا والأمور، فهو منصرف إلى جزيئة بعينها يتحدث عنها، مما لا يتطلب الإطالة أو يحمل عليها، ويطرق الشاعر فيه موضوعه مباشرة، زاهداً في تلك المقدمات التي تعرضها ضروب القصائد الأخرى، كالمديح والفخر والهجاء . وإن قصد الشاعر الأول منه مخاطبة عامة الناس وجمهورهم الأعظم، ولعل قصار الشعر ومقطعاته أحظى عندهم، وأسير على ألسنتهم، ومنذ القديم قيل لابن

---

(١) جامع بيان العلم : ٢٠١/١٠ (ط دار الكتب العلمية).
(٢) العقد : ٤٢/٢ وقد نسبت كذلك إلى عمرو والوراق.

الزبعرى. «مالك تقصِّر أشعارك؟ فقال: لأن القصار أولجُ في المسامع، وأجولُ في المحافل(١).

السهولة والبساطة :

ولقد كان الوراق ـ شأنه شأن شعراء الزهد ـ لا يتعمق هذا الشعر، أو يتلبث في إعداده، أو يتوقف عنده طويلا، وإنما هو خواطر سريعة، واندفاعات عجلى، تتناسب وطبيعتها وظرفها، لم يتح لها أن تأخذ حظها الكافي من التنقيح أو التثقيف، ولذلك اتسم شعر الوراق بالسهولة والبساطة، ولكن من غير ركة أو ابتذال، واتسم بالتقريرية والمباشرة، ولكن من غير فجاجة أو ضحالة.

ولا شك أن سهولة هذا الشعر، وقربه من النفس، وبعده عن التكلف، قد قربه من روح العامة، وأكسبه طوابع شعبية، سهّلت حفظه، ويسّرت تداوله، وهذا ما كان يحرص عليه شاعر الزهد، وهو سيرورة شعره بين الناس، وذيوعه بين الغالبية العظمى منهم.

وعلى أن هذه الطوابع الشعبية في شعر الوراق وأضرابه، كالسهولة والبساطة والليونة، إذا كانت قد قربته من عامة الناس فحظي عندهم، فإنها جعلته ـ في الوقت نفسه ـ لا يحظى عند الخاصة والعلماء، وقد فطن أبو العتاهية إلى هذه الخصائص الشعبية في شعر الزهد، فقال عنه. «ليس من مذاهب الملوك، ولا من مذاهب رواة الشعر، ولا طلاب الغريب، وهو مذهب أشغف الناس به الزهاد وأصحاب الحديث والفقهاء، وأصحاب الرياء والعامة، وأعجب الأشياء إليهم ما فهموه»(٢).

لم يحظ شعر الزهد إذن عند رواة الشعر، وعشاق الغريب، وقد يفسر لنا هذا عدم اهتمامهم بجمع شعر الوراق وكثير من أمثاله أصحاب الزهد والحكمة، كما أن ذوق رواة الشعر وعلماء اللغة كان ـ بشكل عام ـ أكثر التصاقا

---

(١) إحكام صنعة الكلام : ٥٦.
(٢) الأغاني : ٤/٧٠.

بأغراض معينة، كالمديح والفخر والهجاء والوصف والغزل. كان الفرّاء يقول: «وليس الشاعر إلا من هجا فوضع، أو مدح فرفع، كالحطيئة والأعشى فإنهما يرفعان ويضعان»(١) وعندما كان ذو الرمة يسأل: مالي لا أعدّ في الفحول؟ كان الفرزدق يقول له: «لتجافيك عن المدح والهجاء، واقتصارك على الرسوم والديار»(٢).

ولقد كان الوراق شاعراً مطبوعاً، يتدفق في القول، لا يلقى في إنشائه عنتاً أو صعوبة، وهو يمتلك قريحة فياضة تسعفه على ما يريد، وقد عرف المتقدمون له شعراً كثيراً، اتسم - كما ذكرنا - بالبساطة والسهولة، وأنه ينساب بيسر، ويتدفق بتلقائية من دون تكلف أو تصنع.

طوابع فكرية :

ولكن الوراق - على طبعه وعدم تكلفه - يحاول أحيانا أن يتفلسف، أو يستخدم في شعره ضروباً من الطوابع الفكرية المختلفة، وقد أشرنا إلى نماذج منها في أثناء الحديث السابق، وهي تبدو عنده في مظاهر متنوعة، كاستخدام الحجاج والقياس،وقد ضربنا - فيما تقدم - أمثلة على ذلك، أو في محاولة التعمق في الفكرة واستقصائها من جميع جوانبها، كقوله يرثي نشوى مطهراً تسليماً بقضاء الله تعالى، ومعدداً ضروب نعمه في جميع الأحوال، إن أخذ وإن أعطى:

عطيّتُه إذا أعطى سرورٌ ... وإن أخذ الذي أعطى أثابا
فأي النعمتين أعم فضلاً ... وأحمد في عواقبها إيابا؟
أنعمته التي أهدت سروراً ... أم الأخرى التي أهدت ثواباً؟
بل الأخرى وإن نزلت بكره ... أحق بشكر من شكر احتسابا(٣)

---

(١) شرح شواهد المغني : ١/٣٢.
(٢) الموشح : ٢٧٣.
(٣) بهجة المجالس : ٢/٣٥٨.

ونراه يستقصي ويقسِّم في حديثه عن فكرة احتجاب الوالي عن الرعية، فيورد جميع الاحتمالات، حتى ليوشك أن يكون إحصاء حسابيا دقيقاً، فيقول:

إذا اعتصم الوالي بإغلاق بابهِ	وردّ ذوي الحاجات دون حجابهِ
ظننت به إحدى ثلاث وربما	نَزعت بظن واقع بصوابه
فقلت : به مسٌّ من العي ظاهرٌ	ففي إذنه للناس إظهار ما به
فإن لم يكن عي اللسان فغالبٌ	من البخل يحمي ماله عن طلابهِ
فإن لم يكن هذا ولا ذا فريبةٌ	يُصِرّ عليها عند إغلاق بابهِ(١)

وقد تبدو هذه الطوابع الفكرية على شكل إثارة عقلية تعتمد على المنطق والتعليل، ولفت النظر إلى أمر عجيب، لما فيه من التناقض والتنافر، كقوله يتحدث عن المعصية :

أعارك ماله لتقوم فيه	بطاعته وتقضي بعض حقّهْ
فلم تشكره نعمته ولكنْ	قويتَ على معاصيه برزقهْ
تجاهره بها عوداً وبدءاً	وتستخفي بها من شُر خلقه(٢)

وقد يُدخل الوراق أحيانا ـ من باب تدعيم هذه الجوانب الفكرية ـ بعض المعارف والثقافات. وقد فطن الحصري القيراوني إلى ذلك عندما قال: «كان كثيراً ما ينقل أخبار الماضين وحكم المتقدمين، فيحلّ بها نظامه، ويزين بها كلامه»(٣) كقوله مثلاً :

قد قلت لما قال لي قائلٌ	قد صار بقراط إلى رَمسهِ
فأين ما دوّن من كتبهِ	وجمعه الأحجار مَعْ جَسِّهِ
لم يُغْنِه إذ حُم مقدارهُ	ولم يساو العشر من فلسه
هيهات لا يدفع عن غيره	من كان لا يدفع عن نفسه(٤)

---

(١) رسائل الجاحظ : ٣٦/٢.
(٢) الفاضل : ٩٦.
(٣) زهر الآداب : ٩٨/١.
(٤) بهجة المجالس : ٣٩٠/١.

وعلى أن هذه الطوابع الفكرية ـ وهي كثيرة في شعر الوراق ـ لم تذهب بمائية هذا الشعر، أو تورثه جفافاً عقلياً، أو تتغلب على الجانب الوجداني الحار فيه، بل أورثته شيئا من العمق حيناً، وساهمت حيناً آخر في جعله أكثر إقناعا وقدرة على مخاطبة العقل كما يخاطب العاطفة.

الصورة :

لم يخلُ شعر الوراق ـ على بساطته وسهولته وميله في الأعم الأغلب إلى التقريرية والتعبير المباشر ـ من الصور الفنية، والتعبيرات المجازية، وهي صور غير قليلة في شعره، ولكنها صور بسيطة غير معقدة، وقد اتسم بعضها بالصدق، والدقة في التعبير عن الفكرة التي أراد الشاعر أن يقدّمها. انظر إليه يشبه الشيب بالناقة الكبيرة (الِجسر) ليدل على أنه طريق إلى الموت، ودرب يفضي في النهاية إليه، كما تفضي الناقة براكبها إلى غايته:

اغتنمْ غفلة المنيّة واعلمْ ... أنما الشيبُ للمنية جِسر(١)

وانظر إلى هذه الصورة المعبرة عن انتشار المشيب في الرأس، واختلاط بياض الشعر بسواده، وكيف صاغها في هذا التشبيه التمثيلي، فقال :

فاجاك من وفد المشيب نذيرُ ... والدهرُ من أخلاقه التغييرُ
فسواد رأسك في البياض كأنه ... ليلٌ تدب نجومه وتسيرُ(٢)

أو قوله في هذه الكناية المؤثرة :

وكنت اخي ايامَ عودُك يابسٌ ... فلما اكتسى واخضرَّ صرتَ مع الدهر(٣)

وقد تقع له صور طريفة مبتكرة، استوفت عناصر فنية متميزة. انظر إليه يتحدث عن شخص بخيل اسمه أبو عثمان، فيصور بخله تصويراً ساخراً، في

---

(١) الكامل : ٢/١٧٥.
(٢) أمالي القالي : ١/١٠٨.
(٣) محاضرات الأدباء : ٢/١٥.

هذا التشبيه البديع المبتكر، الذي اجتمعت فيه عناصر لوحة متكاملة، بدا فيها دجاج أبي عثمان البخيل هذا طويل العمر كالشمس والقمر، لأنه لا يذبح لأحد، وبدا فيها انتظارنا لأكل هذا الدجاج - إن رزقنا العمر، وتجنب ساحتنا الموت - انتظاراً سرمدياً مستمراً ما أورق الشجر، يقول الوراق:

دجاجُ أبي عثمان أبعدُ منظراً ... وأطولُ أعماراً من الشمس والقمرْ
فإن لم نمت حتى نفوز بأكلها ... حييتُ بإذن الله ما أورقَ الشجر(١)

وقد تقع له صور معنوية طريفة، كقوله مصوراً إخفاءه للشيب :

وأخفي الشيبَ جهدي وهو يبدو ... كما غطَّى على السريبِ المُريبُ(٢)

ويعتمد الوراق أحياناً على ثقافته الدينية، فيستمد من مخزونها عناصر بعض الصور التي يرسمها، فها هو مثلا يعبر عن فكرة أن الإنسان قد يضطر إلى مدح من لا خير فيه قياسا له بغيره ممن هو شر منه جداً، فيقع على هذه الصورة الطريفة المتكاملة، فيرى أن ذلك يشبه من أشرف على الهلاك، فاضطر إلى أكل الميتة عندما لم يجد بديلا، وهو يستمد من قوله تعالى: ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغٍ ولا عاد فلا إثم عليه﴾. بجامع الاضطرار في كلّ من طرفي التشبيه، يقول:

ذَممتك أولاً حتى إذا ما ... بلوتُ سواك عاد اللومُ حمدا
ولم أحمدك من خيرٍ ولكنْ ... وجدتُ سواك شَرّاً منك جدا
فعُدت إليك محتملاً خليلاً ... لأني لم أجد من ذاك بُدا
كمجهودٍ تحامى أكل ميتٍ ... فلما اضطر عاد إليه شَدّاً(٣)

ومن مخزونه الديني أيضاً تشبيهه أهلينا وأموالنا في الحياة الدنيا بالعواري التي لا بد أن تُستردّ، في قوله :

---

(١) البخلاء للبغدادي : ١٢٦.
(٢) ديوان المعاني : ٢/١٦٤.
(٣) بهجة المجالس : ١/٦٥٥.

ومـــا أولادنـــا والأهـــلُ فيهـــا ولا أمـــــوالـنـــــا إلا عَوار
وأنفسنـــا إلى أجـــلٍ قـــريبٍ سيـأخـــذهـــا المعيُر من المُعَار(١)

وهكذا لم يخل شعر الوراق من صور فنية طريفة، ترد فيه في الحين بعد الحين، وقد استطاع أن يوظفها في خدمة بعض الأفكار التي أراد التعبير عنها توظيفاً موفقاً وهي في أغلبها صور بسيطة غير معقدة، ولكنها اتسمت بالصدق والتأثير..

آراء القدماء في شعر الوراق

حظي شعر الوراق عند القدماء، وفطنوا إلى تميزه بهذا اللون من القول الذي عكف عليه، وأشادوا بشاعريته وفصاحته، وأشاروا إلى إكثاره من القول، وتدفقه فيه. وقد أثرت عنهم مجموعة أقوال تتصل بشعره.

* قال ابن المعتز (ت: ٢٩٦ هـ): «شعر محمود كثير، وأكثره أمثال وحكم ومواعظ وأدب، وليس يقصر بهذا الفن عن صالح بن عبد القدوس وسابق البربري»(٢).

* وكان أبو سعيد السيرافي (٣٦٨ هـ) كما ذكر ياقوت «كثيراً ما ينشد مقطَعات محمود الوراق في الشيب، ويبكي عليها»(٣).

* وقال عنه الثعالبي (٤٢٩ هـ): «محمود بن الحسن الوراق، شاعر مشهور، أكثر شعره في المواعظ والحكم»(٤).

---

(١) المنازل والديار : ٢/ ٨٤.
(٢) طبقات الشعراء : ٣٦٧.
(٣) معجم الادباء : ٢/ ٩٤ (ط مرجليوت).
(٤) المنتحل : ٢٥٢.

* وأشار الحصري القيرواني (٤٥٣ هـ) إلى ثقافته فقال: «وكان كثيراً ما ينقل أخبار الماضين، وحكم المتقدمين، فيحلّي بها نظامه، ويزّين بها كلامه»(١).

* وقال عنه الخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ): «أكثر القول في الزهد والأدب»(٢).

* وقرّظه البكريّ (٤٨٧ هـ) فقال: «شاعر كثير الشعر جيده، وعامته في الحكم والمواعظ والزهد»(٣).

* وقال عنه ابن الجوزي صاحب مرآة الزمان (٦٥٤ هـ): «وكان شاعراً فصيحاً»(٤).

* وأشاد به وبشعره الذهبيّ (٧٤٨ هـ) فقال: «بغدادي، خيّر شاعر مجوّد، سائر النظم في المواعظ»(٥).

* وقال عنه الصّفدي (٧٦٤ هـ): «قال الرشيد أو المأمون: لو وصفت الدنيا نفسها ما وصفت بأكثر من قول أبي نواس :

وما الناس ....

أما سمع بشيء من أقوال أبي العتاهية، وصالح بن عبدالقدوس، ومحمود الوراق ومن تعرض لذمها من الشعراء كالمتنبي»(٦).

---

(١) زهر الآداب : ١/٩٨.
(٢) تاريخ بغداد : ١٣/٨٩.
(٣) سمط اللآلي : ١/٣٢٨.
(٤) حوادث : ٢٢١ هـ.
(٥) سير اعلام النبلاء : ١١/٤٦١.
(٦) نصرة الثائر على المثل السائر : ١١٧.

فهرست المصادر والمراجع

١ ـ الإبانة عن سرقات المتنبي: للعميدي (ت: ٤٣٣ هـ) تحقيق إبراهيم البساطي، دار المعارف، بمصر: ١٣٤٩ هـ ـ ١٩٣١م.

٢ ـ أحسن ما سمعت من النظم والنثر: الثعالبي (٤٢٩ هـ) المطبعة المحمودية، مصر، ط ثانية.

٣ ـ إحكام صنعة الكلام : الكلاعي (أواسط القرن السادس) تحقيق د. محمد رضوان الداية، عالم الكتب، بيروت: ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥م.

٤ ـ أخبار أبي تمام: الصولي (٣٣٥ هـ) تحقيق خليل عساكر، محمد عبده عزام، نظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري، بيروت، من دون تاريخ.

٥ ـ أخبار الظراف والمتماجنين: ابن الجوزي (٥٩٧ هـ) دار الكتاب العربي، سورية، من دون تاريخ.

٦ ـ أدب الدنيا والدين: علي بن محمد الماوردي (٤٥٠ هـ) تحقيق مصطفى السقا، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨، ط رابعة.

٧ ـ الإشراف في منازل الأشراف: ابن أبي الدنيا (٢٨١ هـ) مخطوط، مصور عن دار الكتب المصرية، برقم ٨٧٧٠ أدب.

٨ ـ الأعلام: الزركلي، ط ثالثة، بيروت.

٩ ـ الأغاني: الأصبهاني (٣٥٦ هـ) مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، لبنان، بيروت.

١٠ ـ أمالي القالي (٣٥٦ هـ) دار الكتب المصرية، القاهرة: ١٣٤٤ هـ ـ ١٩٢٦م.

١١ ـ أمالي المرتضى (٤٢٦ هـ) تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، عيس البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م.

١٢ ـ الأنساب: السمعاني (٥٦٢ هـ) دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢م.

١٣ ـ البخلاء: الخطيب البغدادي (٤٦٤ هـ) تحقيق أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، أحمد ناجي القيسي، مطبعة العاني، بغداد.

١٥ ـ بهجة المجالس وأنس المجالس: ابن عبدالبر القرطبي (٤٦٣ هـ) تحقيق محمد مرسي الخولي، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢م.

١٦ ـ تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي (٤٦٤ هـ) دار الكتاب العربي، بيروت.

١٧ ـ تاريخ الخلفاء: السيوطي (٩١١ هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية بمصر: ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣م.

١٨ ـ التمثيل والمحاضرة: الثعالبي (٤٢٩ هـ) تحقيق عبدالفتاح الحلو، عيسى البابي الحلبي: القاهرة: ١٣٨١ هـ ـ ١٩٦١م.

١٩ ـ جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي من روايته وحمله: ابن عبدالبر القرطبي (٤٦٣ هـ) دار الفكر، بيروت، وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت: ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م.

٢٠ ـ الجمان في تشبيهات القرآن: ابن ناقيا (٤٨٥ هـ) تحقيق مصطفى الصاوي الجويني، منشأة المعارف، الإسكندرية: ١٩٧٨م.

٢١ ـ حسن الظن بالله: ابن أبي الدنيا (٢٨١ هـ) تحقيق مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة.

٢٢ ـ الديارات: أبو الحسن الشابشتي (٣٨٨ هـ) تحقيق كوركيس عواد، مكتبة المثنى بغداد: ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٦م.

٢٣ ـ ديوان محمود الوراق: جمع وتحقيق عدنان راغب العبيدي، وزارة التربية والتعليم بغداد: ١٩٦٩م.

٢٤ ـ ديوان المعاني: أبو هلال العسكري (٣٩٥ هـ) مكتبة القدسي، القاهرة: ١٣٥٢ هـ، تحقيق المستشرق كرنكو.

٢٥ ـ ذم الدنيا: ابن أبي الدنيا (٢٨١ هـ) مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة: ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٦ ـ الرسالة الموضحة: الحاتمي (٣٨٨ هـ) تحقيق د. محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت: ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥م.

٢٧ ـ رسائل الجاحظ (٢٥٥ هـ) تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة: ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥م.

٢٨ ـ رغبة الآمل: المرصفي، مطبعة النهضة، مصر: ١٣٤٧ هـ ـ ١٩٢٨م، ط أولى.
٢٩ ـ الزهد الكبير: البيهقي (٤٥٨ هـ) تحقيق تقي الدين الندوي، لجنة التراث، أبوظبي: ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١، ط أولى.
٣٠ ـ زهر الآداب: الحصري القيرواني (٤٥٣ هـ) تحقيق علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط ثانية.
٣١ ـ الزهرة: أبو بكر محمد بن أبي سليمان الأصبهاني (٢٩٧ هـ) تحقيق إبراهيم السامرائي، نوري القيسي، وزارة الثقافة، العراق: ١٩٧٥م.
٣٢ ـ سرقات المتنبي ومشكل معانيه: ابن بسام (٥٤٢ هـ) تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية: ١٩٧٠م.
٣٣ ـ سرور النفس بمدارك الحواس الخمس: أبو العباس التيفاشي (٦٥١ هـ) هذبه ابن منظور، تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية، بيروت: ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠م
٣٤ ـ سمط اللآلي: البكري (٤٨٧ هـ) تحقيق عبدالعزيز الميمني، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٣٥٤ ـ ١٩٣٦م.
٣٥ ـ سير أعلام النبلاء: الذهبي (٧٤٨ هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٨٢م ـ ١٩٨٣.
٣٦ ـ شرح شواهد المغني: عبدالقادر البغدادي (١٠٩٣ هـ) تحقيق عبدالعزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون، دمشق.
٣٧ ـ شرح شواهد المغني: السيوطي (٩١١ هـ) منشورات دار الحياة، بيروت.
٣٨ ـ شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد (٦٥٦ هـ) تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥م.
٣٩ ـ الشعر والشعراء في العصر العباسي: د. مصطفى الشكعة دار العلم، بيروت.
٤٠ ـ الشكر لله عز وجل: ابن أبي الدنيا (٢٨١ هـ) تحقيق ياسين السواس، دار ابن كثير، دمشق: ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧م ط ثانية.
٤١ ـ طبقات الشعراء: ابن المعتز (٢٩٦ هـ) تحقيق عبدالستار فراج، دار المعارف، مصر: ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٨٧، ط ثانية.

٤٢ ـ العقد الفريد: ابن عبد ربه (٤٦٣ هـ) تحقيق احمد أمين، إبراهيم الإبياري، عبدالسلام هارون، القاهرة: ١٩٤٩م، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٤٣ ـ عيون الأخبار: ابن قتيبه (٢٧٦ هـ) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: ١٩٧٣م.
٤٤ ـ غرر الخصائص الواضحة: الوطواط (٧١٨ هـ) دار صعب، بيروت.
٤٥ ـ الفاضل: المبرد (٢٨٥ هـ) تحقيق عبدالعزيز الميمني، القاهرة، دار الكتب المصرية: ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦م.
٤٦ ـ فوات الوفيات: ابن شاكر الكتبي (٧٦٤ هـ) تحقيق د. إحسان عباس.
٤٧ ـ الكامل: المبرد: (٢٨٥ هـ) تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، السيد شحاته دار النهضة مصر.
٤٨ ـ الكشكول: العاملي (١٠٠٣ هـ) تحقيق طاهر الزاوي، عيسى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م.
٤٩ ـ لباب الألباب: اسامة بن منقذ (٥٨٤هـ) دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
٥٠ ـ لطائف المعارف: ابن رجب الحنبلي (٧٩٥ هـ) دار الجيل، بيروت.
٥١ ـ المحاسن والأضداد: الجاحظ (٢٥٥ هـ) تحقيق فوزي عطوي. الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت: ١٩٦٩م.
٥٢ ـ المحاسن والمساوىء: إبراهيم بن محمد البيهقي (بعد ٣٢٠ هـ) دار صادر، بيروت: ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠م.
٥٣ ـ محاضرات الأدباء: الراغب الأصبهاني (٥٦٥ هـ) بلا مكان ولا تاريخ.
٥٤ ـ المختار من شعر بشار: أبو الطاهر إسماعيل بن أحمد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر.
٥٦ ـ مختصر تاريخ دمشق: ابن منظور (٧١١ هـ) تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الفكر ، دمشق.
٥٧ ـ مرآة الزمان: سبط بن الجوزي (٦٥٤ هـ) مخطوط مصور في مجمع اللغة العربية، بدمشق.

٥٨ ـ المستطرف: الأبشيهي (٨٥٠ هـ) دار إحياء التراث، بيروت.

٥٩ ـ المستطرف في اخبار الجواري: السيوطي (٩١١ هـ) تحقيق د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت: ١٩٧٦م.

٦٠ ـ معجم الأدباء: ياقوت الحموي (٦٢٦ هـ) طبعة مرجليوت، مصر: ١٩٢٧م.

٦١ ـ المنازل والديار: أسامة بن منقذ (٥٨٤ هـ) المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥.

٦٢ ـ المنتحل الثعالبي (٤٢٩ هـ) تحقيق أحمد أبي علي، المطبعة التجارية، الإسكندرية ١٣١٩ هـ ـ ١٩٠١م.

٦٣ ـ المنصف في نقد الشعر: ابن وكيع التنيسي (٣٩٣ هـ) تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار قتيبه، دمشق: ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢م.

٦٤ ـ الموشى أو الظرف والظرفاء: الوشاء (٣٢٥ هـ) بيروت: ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥م

٦٥ ـ الموشح: المرزباني (٣٨٤ هـ) تحقيق علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر: القاهرة ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥م.

٦٦ ـ نزهة الأبصار في محاسن الأشعار: شهاب الدين العنابي (٧٧٦ هـ) تحقيق السيد مصطفى السنوسي، عبداللطيف أحمد لطف الله، دار القلم، بيروت: ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦م.

٦٧ ـ نزهة النفوس والأبدان: الخطيب الجوهري علي بن داود الصيرفي (٨٧٢ هـ). تحقيق حسن حبشي، دار الكتب المصرية: ١٩٧٣م

٦٨ ـ نصرة الثائر على المثل السائر: صلاح الدين الصفدي (٧٦٤ هـ) تحقيق د. محمد علي سلطاني، مجمع اللغة العربية، دمشق.

٦٩ ـ نهاية الأرب: النويري (٧٣٣ هـ) دار الكتب المصرية: ١٣٤٢ هـ ـ ١٩٢٤م.

٧٠ ـ وفيات الأعيان: ابن خلكان (٦٨١ هـ) تحقيق د. إحسان عباس ، دار الثقافة بيروت: ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨م

النقد الورقي مال تجب فيه الزكاة ويحرم فيه الربا

الشيخ وهبي الغاوجي

الله واهب كل نعمة :

١ ـ يجيء الإنسان الى هذه الدنيا جاهلا بكل شيء، لا سمع له ولا بصر، ولا ادراك ولا عقل، وما تزال به الحياة تنمو وتنمو، ويهب الله له مع ما وهب من الحياة السمع والبصر والادراك ويعلمه، وهو يكبر حتى يصلب عوده وينضج عقله، ويقوي عظمه، فيصبح خلقا سويا ذكراً وأنثى.

وقد قضت حكمة الله تعالى في الانسان ان يأنس بالناس، ولا يعيش الا معهم، ومن هنا قالوا الانسان مدني بطبعه. وانه يحتاج الى الناس كما يحتاج الناس اليه، ومن هنا قالوا الانسان فقير الى غيره. لقد جرى الناس من قديم على تبادل الحاجات بينهم هبة ودينا، وبيعا، فمن عنده كثير من شيي ويريد شيئا غير ما عنده، فانه يعطي بعض كثيره ليأخذ مقابله كثير غيره، وهذا ما سمي في التاريخ بالمقايضة اعني مبادلة القمح بالشعير مثلا، ومبادلة الفرس بالحمار مثلا وهكذا

التعاون المادي :

٢ ـ وحين أخذ الناس يتكاثرون ولم تعد المقايضة كافية في تأمين الحاجات جميعاً، لوجود من لا شي عنده مثلا يبادل به، لكن عنده القدرة على العمل، أو عنده الخبرة في العمل هدى الله تعالى الناس الى استعمال الذهب والفضة والذي هو الاساس الطبيعي للتعامل في البيع والشراء، وتقدير العمل، والخبرة وغيرها، فجرى التعامل بالذهب والفضة في البيع والشراء وزنا بكذا وكذا، ثم هداه سبحانه الى سك نقود الذهب والفضة باوزان معينة مضبوطة واستغنى الناس بذلك عن وزن الذهب والفضة اقتناعا بما جعل الحاكم لذلك من وزن.

وقد ذكر التاريخ ان بعضا من الاقوام حين وجدوا ثقل الذهب الفضة، وصعوبة حملها جعلوا اوراقا غليظة مطبوعة لها سعر معين يتعامل الناس بها بدلا من الذهب والفضة.

تطور النقود :

٣ ـ قال الرحالة ابن بطوطة يصف بعض ما رآه في الصين: واهل العين لا يتبايعون الا بقطع كاغد على قدر الكف مطبوعة بطابع السلطان، وان تمزقت الكواغد في يد انسان حملت الى دار تشبه دار السكة ـ سك النقود ـ وابدلت بكاغد جديد بدون ان يعطي شيئا من العوض عليها. واذا مضي انسان الى السوق بدراهم فضة أو دنانير يريد شراء شيء لم يؤخذ منه ولم يلتفت اليه حتى يصرفه (بالبالشت) ـ أي نقود الكاغد ـ ثم يشتري به ما اراد. ا هـ (١).

أما في غير الصين ومنها بلاد المسلمين فكان ان استمر بالتعامل بالنقود المسكوكة من الذهب والفضة حينا من الدهر، ثم سكت نقود اي فلوس من غير الذهب والفضة، كالنحاس والحديد وغيره، وجعلت مرتبطة بالذهب والفضة، فكذا من الفلوس تساوي كذا من الذهب أو الفضة، ويمكن لطالب الذهب والفضة مثلا ان يعطي قدراً من الفلوس يعدل قيمة الذهب والفضة، وبالعكس، واستمر هذا التعامل وتمادي فيه الناس فكثر سك الحكومات المختلفة للفلوس والقروش، (والمصاري، والفرنكات)، والريالات، والدراهم والليرات ومن المعادن ومن الورق احيانا، لكن على اساس ان كذا من القروش مثلا تساوي ليرة، وكذا ليرة تساوي جنيها ذهبيا سك هذا، وعشرون قرشا تساوي ريالا، وهي تساوي من الفضة كذا.

جرى هذا في المحقرات من المعاملات، أما ما يكون غالي الثمن، مرتفع السعر فقد جعلوا التبايع فيه بالليرة الذهبية او العملة الفضية.

وعلى مرور الايام زال عمليا ما كان مكتوبا على الليرة مثلا ان المصرف يتعهد بان يرد لمن يعطيه ليرة كذا من الفضة، او كذا من الذهب، فاضحى لا يرد الا مثل ما أخذ، ورضيت الناس بهذا قال. كروزر في كتابه ـ الموجز في اقتصاد النقود ـ وفي عام ١٩٣١ عندما أوقف نظام الذهب مرة اخرى، كان التحول قد نضج واكتمل، واصبحت الاوراق المصرفية التي يصدرها بنك انكلترا

(١) الورق النقدي : لعبد الله بن سليمان بن منيع.

غير قابلة للاستبدال بذهب وغدا التعهد بالدفع ذهبا الذي كان يطالعنا عليها ـ أي الاوراق النقدية ـ عبثا لا مغزى له، فحتى الحصول على سبيكة ذهبية مقابل الف وخمسمائة جنيه من النقود الورقية تعذر وامتنع منذ هذا التاريخ، واصبحت الورقة المصرفية ليست اكثر من قصاصة من الورق معدومة القيمة المادية. واذا ما قدمت الى بنك انجلترا لاستبدالها مثلا مقابل جنيه ذهب وفاء بتعهده ـ تعهد البنك بدفع جنيه ذهباً ـ المدون على وجهها، فغاية ما يستطيعه البنك في مثل هذه الحالة هو ان يدفع في مقابلها عملة فضية او اوراقا اخرى ١ هـ ص ٣١. واتخذت الولايات المتحدة سنة ١٩٧١ قراراً بعدم قابلية تحويل الدولار الى ذهب، وعلى هذا تسير حكومات العالم، فما من مصرف لدولة ما تدفع للورق الذي تصدره كنقد متداول قيمة كذا من الذهب والفضة(١).

العملة الورقية :

٤ ـ لقد أوضحت العملة الورقية، أو الورق النقدي عملة مستقلة عن الذهب والفضة، تعهدا واستنادا، عند طاب الناس الذهب والفضة، وصارت قيمة الورق النقدي ترجع الى غير الذهب والفضة، من دعم الحكومات وقوة الاقتصاد، وكثرة الانتاج وغيرها. ان النقد من صنع الدولة، ويستمد منها قوته، وان قيمة الوحدة النقدية لا توجد بنفسها بل هي مستمدة من القانون الذي يفرضها.

الفرق بين الورق النقدي وبين فلوس النحاس وغيره :

وثمة فروق واضحة بين الأوراق النقدية المعروفة اليوم، وبين الفلوس المرتبطة دائما بالذهب والفضة.

(أ) فالاوراق النقدية بحكم وضعها الراهن موغلة في الثمنية ايغالا تقصر دونه الفلوس

(ب) في انتقال الأوراق النقدية عن أصلها العرضي الى الثمينة قوة افقدتها

---

(١) انظر الورق النقدي ص ٣٠ ، وبعده.

تطور النقود :

٣ ـ قال الرحالة ابن بطوطة يصف بعض ما رآه في الصين: واهل الصين لا يتبايعون الا بقطع كاغد على قدر الكف مطبوعة بطابع السلطان، وان تمزقت الكواغد في يد انسان حملت الى دار تشبه دار السكة ـ سك النقود ـ وابدلت بكاغد جديد بدون ان يعطي شيئا من العوض عليها. واذا مضي انسان الى السوق بدراهم فضة أو دنانير يريد شراء شيء لم يؤخذ منه ولم يلتفت اليه حتى يصرفه (بالبالشت) ـ أي نقود الكاغد ـ ثم يشتري به ما اراد. ا هـ (١).

أما في غير الصين ومنها بلاد المسلمين فكان ان استمر بالتعامل بالنقود المسكوكة من الذهب والفضة حينا من الدهر، ثم سكت نقود اي فلوس من غير الذهب والفضة، كالنحاس والحديد وغيره، وجعلت مرتبطة بالذهب والفضة، فكذا من الفلوس تساوي كذا من الذهب أو الفضة، ويمكن لطالب الذهب والفضة مثلا ان يعطي قدراً من الفلوس يعدل قيمة الذهب والفضة، وبالعكس، واستمر هذا التعامل وتمادي فيه الناس فكثر سك الحكومات المختلفة للفلوس والقروش، (والمصاري، والفرنكات)، والريالات، والدراهم والليرات ومن المعادن ومن الورق احيانا، لكن على اساس ان كذا من القروش مثلا تساوي ليرة، وكذا ليرة تساوي جنيها ذهبيا سك هذا، وعشرون قرشا تساوي ريالا، وهي تساوي من الفضة كذا.

جرى هذا في المحقرات من المعاملات، أما ما يكون غالي الثمن، مرتفع السعر فقد جعلوا التبايع فيه بالليرة الذهبية او العملة الفضية.

وعلى مرور الايام زال عمليا ما كان مكتوبا على الليرة مثلا ان المصرف يتعهد بان يرد لمن يعطيه ليرة كذا من الفضة، او كذا من الذهب، فاضحى لا يرد الا مثل ما أخذ، ورضيت الناس بهذا قال. كروازر في كتابه ـ الموجز في اقتصاد النقود ـ وفي عام ١٩٣١ عندما أوقف نظام الذهب مرة اخرى، كان التحول قد نضج واكتمل، واصبحت الاوراق المصرفية التي يصدرها بنك انكلترا

---

(١) الورق النقدي : لعبد الله بن سليمان بن منيع.

غير قابلة للاستبدال بذهب وغدا التعهد بالدفع ذهبا الذي كان يطالعنا عليها ـ أي الاوراق النقدية ـ عبثا لا مغزى له، فحتى الحصول على سبيكة ذهبية مقابل الف وخمسمائة جنيه من النقود الورقية تعذر وامتنع منذ هذا التاريخ، واصبحت الورقة المصرفية ليست اكثر من قصاصة من الورق معدومة القيمة المادية. واذا ما قدمت الى بنك انجلترا لاستبدالها مثلا مقابل جنيه ذهب وفاء بتعهده ـ تعهد البنك بدفع جنيه ذهباً ـ المدون على وجهها، فغاية ما يستطيعه البنك في مثل هذه الحالة هو ان يدفع في مقابلها عملة فضية او اوراقا اخرى ١ هـ ص ٣١. واتخذت الولايات المتحدة سنة ١٩٧١ قراراً بعدم قابلية تحويل الدولار الى ذهب، وعلى هذا تسير حكومات العالم، فما من مصرف لدولة ما تدفع للورق الذي تصدره كنقد متداول قيمة كذا من الذهب والفضة(١).

العملة الورقية :

٤ ـ لقد أوضحت العملة الورقية، أو الورق النقدي عملة مستقلة عن الذهب والفضة، تعهدا واستنادا، عند طلب الناس الذهب والفضة، وصارت قيمة الورق النقدي ترجع الى غير الذهب والفضة، من دعم الحكومات وقوة الاقتصاد، وكثرة الانتاج وغيرها. ان النقد من صنع الدولة، ويستمد منها قوته، وان قيمة الوحدة النقدية لا توجد بنفسها بل هي مستمدة من القانون الذي يفرضها.

الفرق بين الورق النقدي وبين فلوس النحاس وغيره :

وثمة فروق واضحة بين الأوراق النقدية المعروفة اليوم، وبين الفلوس المرتبطة دائما بالذهب والفضة.

(أ) فالاوراق النقدية بحكم وضعها الراهن موغلة في الثمنية ايغالا تقصر دونه الفلوس.

(ب) في انتقال الأوراق النقدية عن أصلها العرضي الى الثمنية قوة افقدتها

---

(١) انظر الورق النقدي ص ٣٠ ، وبعده.

القدرة على الرجوع إلى أصلها في حال ابطالها والغائها. بخلاف الفلوس فانها اذا كسدت او ابطل الحاكم التعامل بها فان لها قيمة في نفسها اشبه بسائر العروض، لانها تكون من نحاس أو حديد.

(ج) الأوراق النقدية في قيمتها كالنقدين، بل ان بعضا من الورق النقدي تعجز عن اللحاق به أكبر قطعة نقدية من ذهب او فضة.

(د) تستخدم الفلوس في تقويم المحقرات من السلع وهذه المحقرات مما تعم الحاجة اليها، فالتخفيف في أحكامها والتجاوز عن يسير الغرر والجهالة امر حاجي تقتضيه المصلحة العامة كالعرايا ـ وهي شراء الرطب بالتمر خرصا وتخميناً ـ ولعل هذا وجه صالح للتعليل به في منع جريان ربا الفضل المحرم في الفلوس، حين كانت مقومة بالذهب او الفضة، لصغر قيمتها وقلتها.

(هـ) ونظراً لتفاهة الفلوس فان الصفقات ذات القيمة العالية كانت لا تتم بالفلوس، وانما كانت تتم بالنقدين، كما تجري اليوم بالنقود الورقية على كل حال، وفي سائر البلدان.

هذه فروق لها اثرها الواضح في اعطاء الاوراق النقدية مزيد فضل على الفلوس، بل وفي اعتبارها نقدا مستقلا كالذهب والفضة سواء بسوء. كما سيذكر قريبا ان شاء الله تعالى. قال الامام الكاساني: ويجوز بيع المعدودات المتقاربة من غير المطعومات بجنسها متفاضلا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى بعد أن يكون يدا بيد كبيع الفلس بالفلسين باعيانهما. وقال محمد لا يجوز. وجه قوله ان الفلوس اثمان فلا يجوز بيعها متفاضلا كالدراهم والدنانير، ودلالة الوصف عبارة عما تقدر به مالية الاعيان، ومالية الاعيان كما تقدر بالدراهم والدنانير تقدر بالفلوس فكانت اثمانا، ولهذا كانت اثمانا عند مقابلتها بخلاف جنسها، وعند مقابلتها بجنسها حالة المساواة. وان كانت ثمنا فالثمن لا يتعين، وان عينّ كالدراهم والدنانير فالتحق التعيين فيها بالعدم فكان بيع الفلس بالفلسين بغير اعيانهما، وذا لا يجوز، ولانها اذا كانت اثمانا فالواحد يقابل الواحد فبقى الآخر فضل مال لا يقابله عوض في عقد المعارضة. وهذا تفسير الربا(١) ١ هـ نعم لقد اضحت الاوراق النقدية نقودا مستقلة عن الذهب

---

(١) بدائع الصنائع (٥ ـ ١٨٥).

والفضة. تماما كما كان ذلك الكاغد الذي ذكره ابن بطوطة عن اهل الصين والذي ظهر في القرن الرابع الهجري، على ما قال بعض الناس واضحى الانسان اليوم اذا كان معه ذهب او فضة ويريد شراء شيء ما فانه لا بد ان يحول ذلك الذهب او الفضة الى العملة الورقية المتداولة بين الناس، كما هو ملاحظ في المجتمعات المختلفة من هذا العالم.

النقد المالي مصطلح :

٥ ـ النقد المالي هو مصطلح تصطلح عليه الجماعات والشعوب. كان هذا المعنى ظاهرا عند علماء المسلمين قديمًا، فهذا مالك رحمه الله تعالى يقول لو أن الناس اجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين، لكرهت ان تباع بالذهب والفضة نظرة اي نسيئة كذا في المدونة الكبرى في كتاب الصرف. وقال الامام الغزالي الشافعي رحمه الله تعالى من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير وبهما قوام الدنيا، وهما حجران لا منفعة في اعيانهما ولكن يضطر الخلق اليهما من حيث ان كل انسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته وقد يعجز عما يحتاج اليه ويملك ما يستغني عنه كمن يملك الزعفران مثلا وهو محتاج الى جمل يركبه، ومن يملك الجمل ربما يستغني عنه ويحتاج الى الزعفران، فلا بد بينهما من معاوضة، ولا بد في مقدار العوض من تقدير، اذ لا يبدل صاحب الجمل جمله بكل مقدار من الزعفران، ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يقال يعطي منه مثله في الوزن او الصورة. وكذلك من يشتري دارا بثياب، أو عبدا بخف او دقيقا بحمار، فهذه الاشياء لا تناسب فيها فلا يدري ان الجمل كم يساوي بالزعفران فتتعذر المعاملات جدا، فافتقرت هذه الاعيان المتنافرة المتباعدة الى متوسط بينهما يحكم فيها بحكم عدل، فيعرف كل واحد رتبته ومنزلته حتى اذا تقررت المنازل وترتبت الرتب، وعلم بذلك المساوى من غير المساوي، خلق الله الدنانير والدراهم حاكمين متوسطين بين سائر الاموال حتى تقدر الاشياء بهما، فيقال هذا الجمل يساوى مائة دينار، وهذا القدر من الزعفران يساوي مائة. فهما من حيث أنهما متساويان بشيء واحد اذن متساويان.. الخ(١).

---

(١) احياء علوم الدين (٣ ـ ١١٠).

قلت وقد اصبحت النقود الورقية اليوم لسهولة حملها ولاسباب سياسية واجتماعية كثيرة ـ في سائر بلاد العالم ـ بمكانة الذهب والفضة، لا تقصد لاعيانها وانما جعلها الناس حكما وسطا بين جميع الاموال حتى تقدر الاشياء والحاجات بها، وضمان قيمتها مستمد من الدولة صاحبة السلطان. وقد ذكر علماء الاقتصاد للنقد ثلاث خصائص اذا توفرت في حجر أو ورق او معدن يقوّم به كما ان الذهب والفضة نقد وهي :

(١) ان يكون وسيطا للتداول العام.

(٢) ان يكون قيمة للاشياء .

(٣) وان يكون مستودعا للثروة فلا يصح اعتبار ما كان وسيطا للتبادل الخاص نقدا كان يتفق أهل بلد او محلة على اعتبار البيض مقياسا للقيم والثمنية لعدم قبول ذلك قبولا عاما في جميع المبادلات، كما لا يصح اعتبار ما كان وسيطا للتبادل العام ثم صدر العدول عنه بان ابطل السلطان التعامل به، كما نشاهد ذلك في لبنان حاليا، او بابطال السلطان التعامل بها، ثم بقيت بعض من قطعها تمثل جانبا من حياة أهلها مثل النقد الورقي الالماني والنمساوي الذي بطل التعامل بهما فكانت كارثة في حق من جمع منها ما جمع حين نزل سعرها، ثم الغيت بمرة، فلم تبق لها اي قيمة(١).

وقال الشيخ الفقيه مصطفى الرزقا: اننا نعتبر الاوراق النقدية المذكورة من قبيل النقود الوضعية، لا من قبيل الاسناد المعترف فيها باستحقاق قيمتها على الجهة التي اصدرتها من دولة او مصدر اصدار ١ هـ.

واذ قد خلصنا الى اعتبار النقود الورقية نقوداً مستقلة، مثل الذهب والفضة، من حيث وجوب مبادلة بعضها ببعض في المجلس الواحد، وعدم جواز النسيئة والتأخير لاحداهما عند التبادل، وعدم جواز الزيادة في اقراضها بما يسمى الربا، ومن حيث تقدير الديات، والحقوق المالية، ووجوب الزكاة، وسائر العلاقات المالية.

---

(١) انظر الموجز في اقتصاديات النقود ترجمة مصطفى فايد ص ٢٣.

لا يجوز التفاضل في النقود لانها ليست سلعة :

٦ ـ ان النقود الورقية ليست فلوسا كفلوس المعدن المرتبطة بالذهب او الفضة حتى تكون تكون سلعة، أو مثل السلعة يجوز فيها التفاضل عند القرض والدين، كما نجد ذلك في عبارات بعض فقهاء الشافعية والحنفية.

ولما كانت الحكومات المختلفة تصدر كل منها نقوداً ورقية خاصة بها فهي لذلك تعتبر اجناسا مختلفة يجري فيها التقايض عند المبادلة. ولا يتصور فيها الربا، لاختلاف الجنس، بمعنى انه يجوز مبادلة الف درهم اماراتي بخمسمائة دولار امريكي مثلا يدا بيد، كما يجوز مبادلة الذهب بالفضة مع اختلاف الوزن بينهما والقيمة اذا كان في مجلس واحد، ولكن لا يجوز اقراض الف درهم مثلا ثم استردادها خمسمائة دولار مثلا، لان وفاء القرض يكون من جنس المال المقترض

العلة في تحريم الذهب والفضة: هي كونها ثمنا تقوم بها الاشياء هدى الله تعالى البشرية اليهما في سالف الازمان حين فكرت في الخروج من نظام المقايضة الذي لا يفي بمطالب الناس المختلفة، ثم هدى الله تعالى البشرية اخيرا الى الورق النقدي، حين اضحى الذهب والفضة حملا يعجز عنه المسافرون للتجارة والسياحة في بلاد العالم، ويخافون من حمله عليهما كما يخافون على انفسهم.

التدرج في تحريم الربا :

٧ ـ ولما كان الذهب والفضة ثمنا تقدر به قيمة الاشياء، فقد حرم الله تعالى الربا والفضل فيهما لانهما لا يطلبان لانفسهما ـ وكان العرب حين ظهور الاسلام يتعاملون بالربا ـ وتدرج في ذلك التحريم فابتدأ بالتنفير من الربا في مكة المكرمة فقال سبحانه ﴿وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فاولئك هو المضعفون﴾(١)، ثم ثنى بتحريم المضاعف من الربا، فقال سبحانه ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا

---

(١) سورة الروم / ٣٩.

الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾(١)، واخيرا حرم الله الربا مطلقا قليلا كان او كثيرا، ابتداء او استمرارا مع التحذير الشديد، في بيان ما يبعث عليه المرابي في الدنيا يوم القيامة، وما يعاقب عليه المرابي في الدنيا والآخرة. قال الله تعالى: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا واحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم﴾(٢)، ثم قال بعد آية ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مومنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾.

قال ابن عباس رضي الله عنهما آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنوناً يخنق، وحكى عن عبدالله بن عباس وعكرمة، والحسن، وقتادة انهم قالوا في قوله تعالى ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون الاكما يقوم الذي يتخبطه الشياطن من المس﴾ يعني لا يقومون يوم القيامة. قال ابن جرير عن ابن عباس قال: يقال لآكل الربا يوم القيامة· خذ سلاحك للحرب وقرأ (الذين يأكلون لاربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشياطن من المس) وذلك حين يقوم من قبره. قلت ويؤيد هذا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي تفسير صحابي (الذين يأكلون الربا لا يقومون من قبورهم يوم القيامة)(٣).

وقال رسول الله ﷺ «أتيت ليلية أسرى بي على قوم بطونهم كالبيوت فيها الحيات تجري من خارج بطونهم، فقلت من هؤلاء ياجبريل؟ فقال: هؤلاء أكلة الرباء(٤). وعن سمرة بن جندب في حديث المنام الطويل «فاتينا على نهر ـ أحسب انه كان يقول احمر مثل الدم ـ واذا في النهر رجل سابح يسبح، واذا على شط النهر رجل جمع عنده حجارة كثيرة وان ذلك السابح يسبح ثم يأتي

---

(١) سورة آل عمران / ١٣٠.
(٢) سورة البقرة٢٧٥ ـ ٢٧٦.
(٣) انظر القرطبي ٣ ـ ٣٥٤.
(٤) رواه احمد وابن أبي حاتم.

ذلك الذي جمع الحجارة عنده فيفغرفاه فيلقمه حجرا، وذكر في تفسيره انه آكل الربا). البخاري.

وقال علي بن طلحه عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله﴾ فمن كان مقيما على الربا لا ينزع عنه كان حقا على امام المسلمين ان يستتيبه فان نزع، والا ضرب عنقه. وقال قتادة: أوعدهم الله تعالى بالقتل كما يسمعون، وجعلهم بهرجا اين ما اتوا فاياكم ومخالطة هذه البيوع من الربا فان الله تعالى قد وسع في الحلال واطابه فلا يلجئنكم الى معصيته فاقة. رواه ابن ابي حاتم ومعنى بهرجا مباحة، مهدورة(١). ولا تحصى بسهولة الاحاديث الشريفة المحرمة للربا مطلقا.

حرمة الربا في النقود :

٨ ـ اقول بعد ما تقدم ان النقود الورقية ـ النوت ـ هي كالذهب والفضة سواء سواء بسواء والمرابي فيها او واحد منهما مهدد بأن يفضح بين الخلائق يوم القيامة حيث يبعث كالمجنون الذي اصابه الخبل، وينتظره بعد ذلك من العقاب ما أعده الله لاهله، الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحاً.

قد يقول قائل ان النقود الورقية لارتباطها بالذهب في صندوق النقد الدولي تعتبر كالفلوس وقد اباح بعض العلماء بيع الفلس بالفلسين منها.

والجواب : الحق أنه لا اثر لذلك الاعتبار مطلقا في المعاملات التجارية داخل كل دولة بدليل نقص قيمة الورقة النقدية في دنيا المبادلات التجارية عن قيمتها المنسوبة الى الذهب، وعدم تعويض هذا النقص من قبل مصدريها، والابقاء على هذا الارتباط في صندوق النقد الولي يهدف الى ايجاد نسبة تتضح فيها كل عملة ورقية بالنسبة للعملة الورقية الاخرى فتتضح قيمة الريال السعودي بالنسبة للدولار او الجنيه الاسترليني مثلا.

---

(١) مختصر ابن كثير / ١ ـ ٢٤٨ ـ ٢٥٠ مفرقاً.

شــبهة :

٩ ـ قد يقول قائل الفائدة حلال على الراجح من اقوال كبار الشافعية. ان اوسع مخرج للمسلمين من الحرج الذي اوقعهم فيه المحـرمـون للفـائدة بكـل صورها ومقاديرها هو الاخذ باصح الأقوال وأرجحهـا عنـد الشـافعيـة، وهـذا يقودنا الى القول بجواز الفائدة بكل صورها ومقـاديـرهـا التي هي دون الغبن الفاحش، وهو امر نسبي يحدده العرف المتجدد. ودليلنا على ما نقول مايلي: قال الامام النووي في كتابة (المجموع) وهو شرح كتاب (المهذب) للامام أبي اسحاق الشيرازي ٩٠ ـ ٤٥٢، نشر زكريا على يوسف بالقاهرة مايلي:

قال المنصف رحمه الله تعـالى (الامـام الشيرازي). ومـا سـوى الـذهب والفضة والمأكول والمشروب لا يحرم فيها الربا فيجوز بيعها متفاضلة ونسيئـة، ويجوز فيها التفرق قبل التقابض، وذلك لما روى عبدالله بن عمـرو بن العـاص قال أمرني رسول الله ﷺ ان أجهز جيشا فتفقدت الابل فأمـرني ان آخـذ على قلاص الصدقة فكنت آخذ البعير بالبعيرين الى ابل الصـدقـة)، وعن جـابـر ان النبي ﷺ اشترى عبدا بعبدين اسودين). رواه مسلم.

وعن انس ان النبي ﷺ اشترى (صفية) من دحية لكلبي بسبعة رؤوس) رواه مسلم. وعن على كرم الله وجـه انـه (بـاع جملاً الى اجل بعشرين بعيرا). (وباع ابن عباس رضي الله عنهما راحلة بـاربـع رواحـل) واشترى رادففـع بن خديج رضي الله عنه بعيرا ببعيرين فاعطاه احدهما وقال آتيك بالآخر غدا.

قال العلامة النووي: حديث عبدالله بن عمرو بن العـاص رواه ابـو داود وسكت عليه، فيقتضي عنده انه حسن لكن قال البيهقي وشاهد صحيح فـذكـره باسناده الصحيح، وقال ان رسول الله ﷺ أمره (اي عبد الله) ان يبتـاع ظهـرا الى خراوج التصدق فابتاع عبـداللـه البعير بـالبـعيرين وبـالابعـرة الى خـروج التصدق بامر رسول الله ﷺ، وهذه الرواية رواهـا ايضـا الـدارقطني بـاسنـاد صحيح.

أما الاثر المذكور عن علي كرم وجهه فرواه مالك في الموطـا والشـافعي في (الأم) باسناد صحيح عن حسين بن محمد بن علي ان علي بن أبي طـالب رضي

الله عنه باع جملا له بعشرين بعيرا إلى أجل. أما الاثر المروي عن ابن عمر رضي الله عنهما فصحيح، رواه البخاري في صحيحه ومالك في الموطأ والشافعي عن مالك عن نافع، وأما الاثر المروي عن رافع بن خديج فذكره البخاري في صحيحه. قال النووي رحمه الله تعالى ان ما سوى الذهب والفضة والمطعوم لا يحرم فيه الربا فيجوز بيع بعير بأبعرة، وشاه بشياه، وثوب بثياب، ورطل غزل بارطال من جنسه، وأشباه ذلك، وكل هذا سبق بيانه.

قال المصنف الامام الشيرازي في المهذب. ومذهبنا جواز بيع كل ما ليس مطعوما ولاذهبا ولا فضة بعضه ببعض متفاضلا ومؤجلا، وبه قال جمهور العلماء.

قال العلامة النووي رحمه الله تعالى اذا راجت الفلوس رواج النقود لم يحرم الربا فيها هذا هو الصحيح وبه قطع المصنف يعني الامام الشيرازي رحمه الله تعالى في المهذب، والجمهور.

وأما ما سواها من الموزونات كالحديد والنحاس والرصاص والقطن والكتان والصوف والغزل وغيرهما فلا ربا فيها عندنا، فيجوز بيع بعضها ببعض متفاصلا ومؤجلاً(١).

وفهم من قول النوووي رحمه الله تعالى ان الفلوس ليست مالا ربويا على أصح الاقوال وارجحها عند الشافعية ولايجري عليها احكام الربا التي نص عليها القرآن الكريم، وانه يصح اقراضها بفائدة.(٢).

دحض الشبهة :

اقول أما حديث عبدالله بن عمرو بن العاص، فقد قال النووي رحمه الله تعالى ـ واغفله الناقل له ـ لكن في اسناده انقطاع (انه من طريق حسين ابن محمد بن علي ولم يدركه) واما الاثر المروي عن ابن عمر فقال رحمه الله تعالى ـ واغفله الناقل له ـ رواه البخاري في صحيحه تعليقا، وكذلك قال في خبر رافع

---

(١) المجموع شرح المهذب /٩/٣٩٥.
(٢) الدكتور محمود أحمد في كتابه فوائد البنوك بين الحلال والحرام ١٠ ـ ١٢.

بن خديج، فذكره البخاري في صحيحه تعليقاً. ولا ريب ان الحديث المعلق ليس مسندا، وليس على شرط البخاري في الحديث المتصل سنده الى رسول الله ﷺ.

وأما قول المصنف الشيرازي رحمه الله تعالى، ومذهبنا جواز بيع ماليس مطعوما ولا ذهبا ولا فضة بعضه ببعض متفاضلا ومؤجلا، وبه قال جمهور العلماء.

فذلك يعود الى ان علة الربا في الذهب والفضة عند الامام الشافعي رحمه الله تعالى واتباعه هي الثمنية، وان علة الربا في غيره من بقية الاموال الستة وهي البر والشعير والتمر والملح هي الطعم، فما ليس ثمناً ولا مطعوما جاز فيه التفاضل، كما جاز النسيئة والتأخير في احد العوضين.

علة الربا في أقوال الأئمة :

قال الامام النووي رحمه الله تعالى: فرع في مذاهب العلماء في بيان علة الربا في الاجناس الاربعة، وهي البر والشعير والتمر والملح، ولهم فيها عشرة مذاهب: احدها مذهب اهل الظاهر انه لا ربا في غير الاجناس الستة، حتى قال: السابع مذهب مالك كونه مقتاتا مدخر جنس، فحرم الربا في كل ما كان قوتا مدخراً ونفاه عما ليس بقوت كالفواكه، وعما هو قوت لا يدخر كاللحم. الثامن مذهب ابي حنيفة ان العلة كونه مكيل جنس فحرم الربا في كل مكيل وان لم يؤكل كالجص والنورة والاشنان، ونفاه عما لا يكال ولا يوزن كالسفرجل والرمان. التاسع مذهب سعيد بن المسيب وهو قول الشافعي القديم ان العلة كونه مطعوما يكال او يوزن فحرمه في كل مطعوم يكال او يوزن ونفاه عما سواه وهو كل ما لا يؤكل ولا يشرب، أو يؤكل ولا يكال كالسفرجل والبطيخ. العاشر ان العلة كونه مطعوما فقط سواء كان مكيلا او موزونا ام لا. ولا ربا فيما سوى المطعوم غير الذهب والفضة، وهذا هو مذهب الشافعي الجديد الصحيح وهو مذهب احمد بن حنبل وابن المنذر وغيرهما(١).

وقال علاءى الدين الكاساني رحمه الله تعالى: غير انهم اختلفوا في العلة

---

(١) انظر المجموع ـ ٤١٠.

قال اصحابنا علة ربا الفضل في الاشياء الاربعة المنصوص عليها ـ التمر والشعير والبر والملح ـ الكيل مع الجنس، وعلة ربا النَّساء هي احد وصفي علة ربا الفضل اما الكيل او الوزن المتفق او الجنس. وهذا عندنا وعند الشافعي علة ربا الفضل في الاشياء الاربعة الطعم، وفي الذهب والفضة في قول، وفي قولٍ هما غير معلولين، وعلة ربا النِّساء وهو الطعم في المطعومات والثمينة في الاثمان دون الجنس، اذ الاصل عنده: حرمة بيع المطعوم بجنسه ١ هـ(١)، وقال في تعريف ربا الفضل والنساء: الربا في عرف الشرع نوعان ربا الفضل وربا النساء، أما ربا الفضل فهو زيادة عين مال شرطت في عقد البيع على المعيار الشرعي وهو الكيل او الوزن مع الجنس عندنا، وعند الشافعي هو زيادة مطلقة في المطعوم خاصة عند اتحاد الجنس خاصة. واما ربا النساء فهو فضل الحلول في الاجل، وفضل العين على الدين في المكيلين والموزونين عند اختلاف الجنس، او في غير المكيلين او الموزونين عند اتحاد الجنس عندنا، وعند الشافعي رحمه الله تعالى: هو فضل الحلول على الاجل في المطعومات والاثمان خاصة والله اعلم(٢). وانظر البناية للامام العيني على الهداية للمرغيناني(٣) وما بعد قلت فان كانت علة الربا في الانواع الاربعة عند الشافعي رحمه الله تعالى هو ما تقدم فلا بأس عنده ببيع عبد بعبدين، ولا بعيرا ببعيرين، ولا ثوبا بثوبين، وأمثالها، لانها ليست مطعومات.

واذا كانت علة الربا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى هي القدر والجنس فقد منع التفاضل في بيع الحديد غير المصنوع بمثله، والنحاس، والقطن، والصوف وامثالها، لانها موزونات. وأباح التفاضل اذ اختلف جنسا المبيع كالقطن بالصوف واللحم بالحيوان واللحمان المختلفة بعضها ببعض كلحم الابل بالغنم، او البقر والغنم متفاضلا.

واما بيع لحيوان بالحيوان فقل الأبي في الاكمال بعد ان قال الابل والبقر والغنم والخيل اجناس واختلفوا في جوازه في الجنس الواحد فمنعه ابو حنيفة

---

(١) بدائع الصنائع ٥ ـ ١٨٣.
(٢) المصدر السابق.
(٣) (٣ ـ ١٤٤).

اتفقت الصفات او اختلفت ـ بان كان هذا الفرس اصيلا والاخر هجينا ـ وجوزه الشافعي وان اتفقت الصفات او اختلفت وتوسط مالك فقال، ان اختلفت منافع الحيوان جاز سلم بعضه في بعض، وان اتفقت لم يجز ووجه تفرقته هذه ان اختلاف المنفاع يصير الجنس الواحد جنسين، وايضا فان مع اختلاف الجنس ليس المقصود الا المنافع، لانها هي التي تملك، واما الذوات فلا يملكها الا خالقها(١). وقال مالك في الموطأ: ولا بأس ان يبتاع البعير النجيب بالبعيرين او الابعرة من الحمولة من حاشية الابل وان كانت من نعم واحدة فلا باس ان يشتري منها اثنان بواحد الى اجل اذا اختلفا فبان اختلافما وان اشبه بعضها بعضا واختلف اجناسهما او لم يختلف فلا يؤخذ منها اثنان بواحد الى اجل. قال مالك وتفسير ماكره من ذلك ان يؤخذ البعير بالبعيرين ليس بينهما تفاضل في نجابة ولا رحلة، فان كان هذا على ما وصفت لك فلا يستري منها اثنين بواحد الى اجل. المصدر نفسه(٢) وقال ابن حجر في (التلخيص الحبير) في تعليقه على حديث علي رضي اله عنه (في بيع البعير بعشرين بعيرا الى اجل) في هذا الحديث انقطاع بين الحسن وعلي، وقد روي عنه ما يعارض هذا. وروي عبدالرزاق من طريق ابن المسيب عن علي انه كره بعيرا ببعيرين نسيئة) وروي ابن ابي شيبة نحوه عنه انتهى. قلت ويجمع بينهما على مسلك الامام مالك بان الذي ذكره اذا اتحدت منافعهما، والذي اباح اذا اختلفت منافعهما. وقال محمد في الموطأ بلغنا عن علي رضي الله عنه خلاف ذلك فذكر بسنده الى ابي حسن البراز عن رجل من اصحاب رسول الله ﷺ عن علي كرم الله وجهه انه (نهى عن بيع البعير بالبعيرين الى اجل والشاه بالشاتين الى اجل). بلغنا عن النبي ﷺ انه (نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة) بهذا نأخذ. وهو قول ابي حنيفة ١ هـ المصدر السابق(٣) وتمام الكلام هناك. وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي ﷺ (نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة) رواه الطبراني في الكبير والاوسط، ورجاله رجال الصحيح، وفيه عن ابن عمر وعن جابر عن عبدالله بن احمد. عن مجمع الزوائد(٤).

---

(١) اوجز المسالك ١١ ـ ٥١.
(٢) (١١ ـ ٢٥٨)
(٣) اوجز المسالك ١١ ـ ٢٥٥.
(٤) انظر مجموع الزوائد ٤ ـ ١٠٥.

شبهة :

١٠ ـ قال بعضهم ان النقود الورقية غير قابلة للصرف بالذهب والفضة نتيجة لانفصام العلاقة المباشرة بين الاثنين، وبالتالي فنقول انه ليس في العالم كله بنك يفي بهذا الالتزام فقد اصبح حكم العملات الورقية مطابقا لحكم الفلوس في مختلف المذاهب الاسلامية، وكل ما قيل عن الفلوس يجري على النقود الورقية تلقائيا. ١ هـ يريد انه ورد في بعض المذاهب اباحة مبادلة الفلس بفلسين، لانهما سلعة وليست اثمانا؟..

أقول تقدم ذكر الفرق بين الورق النقدي والفلوس، فالفلوس معدن لها قيمة ذاتية سواء راجب ام كسدت مهما كانت قيمتها في الحالين، اما الورق النقدي فانه اذا الغته الدولة المصدرة له فانه يعود ورقا تالفاً لا قيمة له الخ.. فلا مجال لقياس الورق النقدي على الفلوس في مذهب من المذاهب الاسلامية. وان الفلوس كما ذكرنا سلعة عند بعض الفقهاء، وليس الورق النقدي سلعة في قول مذهب من مذاهب المسلمين.

قال الاستاذ محمد خالد في الاوراق النقدية بعد كلام: نعم هي يعني النقود الورقية ليست نائبة عن الذهب ولا عن الفضة بشكل ثابت ومحدد اي انها ليست مربوطة ربطا ثابتا باي سلعة اخرى ولكنها وسيلة لتقييم السلع والمجهودات، ومطلوبة من جميع الافراد، ومقبولة في ابراء الذمة لا لذاتها، بل لتمتعها بقابلية الاستبدال باي مال عيني كالذهب والفضة فهي واقعا نقد، واصطلاحا نقد، وبها تقاس الثروة فهي بديلة عن النقد الذهبي والفضي، فلا يجوز تبادلها الا مثلا بمثل، اما شبه تبادل الفلوس بزيادة ونقصان فلها واقع آخر فقد ضربت بعض الفلوس من المعادن الرخيصة كالنحاس والرصاص واستعملت في شراء محقرات الاشياء نظرا لان الندرة النسبية المتوفرة في الذهب والفضة تجعل قطعها الصغيرة ذات قوة شرائية عالية، فلو احتاج شخص ما رقعة لكتابة وصيته، أو حبلا يربط به جمله فان عليه اما استبدال ما يريد بسلعة اخرى قليلة القيمة، او شراء فوق ما يحتاج. فكان لاتساع الحاجة لمحقرات الاشياء وتعدد الحرف والصناعات أن ضربت مسكوكات رخيصة ذات قوة شرائية منخفضة، وكانت عبارة عن وسيط تبادل رخيص القيمة، واعتبرت

في حد ذاتها سلعة لما لها من قيمة ذاتية فيها، وهي كسلعة تتأثر بالعرض والطلب.. ولفهم آراء الفقهاء الذين أباحوا تبادل الفلوس بتفاضل ونسيئة، لابد من فهم واقع الفلوس التي اباح الفقهاء تبادلها بتفاضل ونسيئة. فقد استدل الفقهاء بان الفلوس سلعة وان راجت، وان حديث التحريم ـ تحريم الربا في الذهب والفضة ـ لم يشملها، كما استدلوا بعدم تحقيق الثمنية في الفلوس اي انها ليست نقدا، واستدلوا بعدم اشتراك الفلوس في علة التحريم اذ انها لا موزون ولا مكيل.. الخ.

تغير سعر الفلوس وكسادها :

١١ ـ نقل بعضهم عبارة مبتورة من رسالة ابن عابدين تنبيه الرقود على مسائل النقود / يرمي بها الى اباحة اخذ الربا من الاشخاص او البنوك على الاموال المودعة عندها مقابل ما تفقد الفلوس من قيمتها اما العبارة فهي كما يلي: اذا باع شخص سلعة بمائة قرش مثلا، ودفع له المشترى بعد الرخص بعدما صارت قيمته تسعين قرشا لم يحصل للبائع ذلك المقدار الذي رضي به ثمنا. وعند ذلك كان عليه ـ اي على البائع ـ ان يأخذ بذلك المعيار الذي كان به راضياً. والذي في رسالة ابن عابدين: فاذا باع شخص سلعة بمائة قرش مثلا ودفع له المشتري بعد الرخص تسعين قرشا من الريال او الذهب مثلا لم يحصل للبائع ذلك المقدار الذي قدره ورضي به ثمنا لسلعته، لكن قد يقال لما كان راضيا وقت العقد بأخذ غير القروش بالقيمة من اي نوع كان صار كأن العقد قد وقع على الانواع كلها، فاذا رخصت كان عليه ان يأخذ بذلك العيار الذي كان راضيا به، وانما اخترنا الصلح لتفاوت رخصها وقد الاضرار كما قلنا.

وفي الحديث «لا ضرر ولا ضرار» ولو تساوى رخصها لما قلنا الا بلزوم العيار الذي كان وقت لاعقد كأن صار مثلا ما قيمته مائة قرش من الريال يساوي تسعين وكذا سائر الانواع، اما اذا صار ما قيمته مائة من نوع يساوي تسعين ومن نوع آخر خمسا وتسعين ومن آخر ثمانية وتسعين فان الزمنا البائع بأخذ ما يساوي التسعين بمائة فقد اختص الضرر به وان الزمنا المشتري بدفعه بتسعين اختص الضرر به فينبغي وقوع الصلح على الاوسط(١).

---

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين رحمه الله تعالى رسالة تنبيه الرقود ص ٦٧.

وقال الكمال ان الهمام في فتح القديـر(١) ولو استقرض فلوسا نافقة فكسدت عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يجب عليه مثلها. لأنه اعارة وموجبه رد العين معنى والثمينة فضل فيه اذ القرض لا يختص به، وعندهما تجب قيمتها لانه لما بطل وصف الثمنية تعذر ردها كما قبض قيمة رد قيمتها كما اذا استقرض مثلها فانقطع لكن عند ابي يوسف رحمه الله تعالى يوم القبض وعند محمد رحمه الله تعالى يوم الكساد، وكلام ابن الهمام في التعليق على هذه العبارة من الهداية هام.

قياس مع الفارق :

وأما قصده الى اباحة الربا فظاهر من قوله: وافضل طريقة يمكن للسلطة التنفيذية في زمننا هذا ان تحقق بها العدل بين المتعاملين هي ان تستخدم الارقام القياسية، وهي اداة من الادوات الرياضية الحديثة يمكن عن طريقها تحديد نسبة النقص في القوة الشرائية للنقود (التضخم) خلال فترة زمنية محدودة (يمكن) تحديدها بسنة ميلادية او هجرية) ونتائج الارقام القياسية تظهر دائما في صورة نسبة مئوية، فاذا تم قياس هذه النسبة فكانت ١٠ أو ١٢ أو ١٤٪ (على سبيل المثال) فان السلطة التنفيذية تلزم المتعاملين سواء كانوا بنوكا او افرادا أو شركات بالتزام هذه النسبة وعدم تجاوزها باي حال من الاحوال، وذلك تحقيقا للعدالة بين المتعاملين بيعا او شراء اخذا او عطاء(٢).

أقول ان قيمة النقود تتعرض للتقلب الدائم، لكن ليس الى نقصان في كل حال فان العروض يرتفع سعرها وينخفض تبعا للكثرة والقلة، او للعرض والطلب كما يقول علماء الاقتصاد، وان الانسان يلاحظ ان هناك اشياء انخفضت قيمتها الان عما كانت تساوي منذ سنوات، وذلك مثل النفط، والبيوت والاراضي، ومجهودات بعض الاعمال او الحرف، والايام دول كما يقال، وكذلك قيمة الاموال.

---

(١) فتح القدير ٧-١٥٨

(٢) بحث البنوك بين الحلال والحرام.

جاء في كتاب (الورق النقدي)(١) لقد اهتم علماء الاقتصاد بدراسة قيمة النقود واسباب ارتفاعها وانخفاضها واتجه جمهورهم الى القول بأن النقد اذا كانت اسباب الثقة به متوفرة، لم يتعرض لازمات اقتصادية تعصف به، فانه وحدة محاسبة ثابتة القيمة، اما ما يتراءى الناس من انخفاض في قيمته او ارتفاع فهذا في الواقع ليس راجعا الى النقد نفسه، وانما مرده الى السلع التي تقوم به فهي اي السلع هي التي تتعرض للزيادة والنقصان طبقا لما يقتضيه قانون العرض والطلب. على ان هذا لا يعني ان قيم النقود الورقية في العالم ثابتة، ومحددة فيما بينها، وانما الثبات والتوحيد مختصان بكل عملة ورقية بالنسبة للسلع التي تقوم بها، وقال وهيب مسحية في كتابه (قصة النقود)(٢) بعد كلام:

ان للتخضم النقدي أثراً بالغا في انخفاض قمية النقد كما ان للانكماش الاقتصادي اثرا بالغا في ارتفاع القيمة النقدية، وان الدولة الاكثر وعيا ورعاية لمصالح افرادها هي التي تعني باثبات هذه القيمة حتى لا تقع في وطأة اقتصادية تهز كيانها، واستدل عى هذا بنجاح الولايات المتحدة الاميركية وانجلترا خلال الحرب العالمية الثانية في المحافظة على ستوى اسعار سلع الاستهلاك عند حدود مقعولة، فقال لقد عملنا على المحافظة على منسوب تيار الدخل النقدي الموجه للانفاق على سلع الاستهلاك بحيث يبقى معادلا قدر الامكان على ما يستطيعه الجهاز الانتاجي في كل من البلدين مع انتاج سلع الاستهلاك، وسلع الاستهلاك كان مقضيا عليه بان يبقى عند اقل المستويات الممكنة ليطلق سراح اقصى قوة ممكنة لجهاز الانتاج لتوجه الى انتاج معدات الحرب ولوازمه الخ.

إن ذلك التعليل الواهي، وغير الواقعي في كل الاحوال من اجل تحليل الربا المحرم، تعليل باطل، اذ يصادم نصا قاطعا ثبوتاً ودلالة. ثم متى كانت، المصلحة والنظر قاضيا على النصوص الشرعية.

---

(١) لمؤلفة الشيخ عبدالله بن سليمان بن منيع.
(٢) قصة النقود ٩٨.

شبهة :

١٠ ـ قال احدهم ـ وربما اراد ضرب البنوك الاسلامية التي يتكاثر المسلمون المتعاملون معها يوما بعد يوم والحمد لله على طريق المضاربة وغيرها ـ منع الائمة المضاربة بالفلوس، ولم يجيزوها الا بالذهب والفضة، ولم يجيزوها بالفلوس الا أشهب من المالكية، ومحمد بن الحسن من الحنفية، وقال العلامة السرخسي في المبسوط كتاب الشركة(١): الشركة بالفلوس لا تجوز في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى، وتجوز عند محمد بن الحسن، كما لم يجوز الفقهاء المضاربة بالفلوس كما ذكرنا. يقول السرخسي فلو جوزنا الشركة بها ـ اي افلوس ـ ادى ذلك الى جهالة رأس المال عند قسمة الربح اذا كسدت الفلوس، (أي أن مالية الفلوس تختلف بالرواج والكساد. ويقول في موضع آخر من نفس الصفحة والجزء. قال ابو يوسف رحمه الله (لا) تصح الشركة بها ولا تصح المضاربة، وفرق بينهما فقال في المضاربة يحصل رأس المال اولا ليظهر الربح، والفلوس ربما ـ حذفها سهوا ان شاء الله ـ تكسد فلا تعرف ماليتها بعد الكساد الا بالحرز والظن ولا وجه لاعتبار العد لما فيه من الاضرار بصاحب المال فاما في الشركة إذا كسدت الفلوس يمكن تحصيل رأس المال لكل واحد باعتبار العدد، لان حالهما فيه سواء فلا يختص احدهما بالضرر دون الآخر. ١ هـ.

قلت وقع الناقل في مثل خطأ الطابع حين نقل قول ابي يوسف فقال لا تصح الشركة بها والحق ان اصلها تصح الشركة بها. وهذه عبارة الكاساني انقلها هنا لبيان هذا الامر وزيادة، وروي عن ابي يوسف انه تجوز الشركة بالفلوس ولا تجوز المضاربة، ووجهه أن المانع من المضاربة جهالة الربح عند القسمة على تقدير الكساد، لانه لابد من تعيين رأس المال عند القسمة، فاذا كسدت صار رأس المال قيمة، والقيمة مجهولة، لانها تعرف بالحرز والظن، وهذا المعنى لا يوجد في الشركة، لأنهما عند الكساد يأخذان رأس المال عددا لا قيمة، فكان الربح معلوما. ١ هـ بدائع الصنائع(٢) وجاء فيه ايضا. واما

---

(١) المبسوط للامام السرخي ١١ ـ ١٦٠.
(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٦ ـ ٥٩.

الفلوس فان كانت كاسدة فلا تجوز الشركة ولا المضاربة بها. لانها عروض، وان كانت نافقة فكذلك في الرواية المشهورة عن أبي حنيفة وأبي يوسف لانها لا تتعين بالتعيين في الجملة، وتصير مبيعا باصطلاح العاقدين حتى جاز بيع الفلس بالفلسين باعيانهما، فاما اذا لم تكن اثمانا مطلقة لاحتمالها التعين بالتعيين في الجملة، وعقود المعاوضات لم تصلح رأس مال الشركة كسائر العروض. وعند محمد الثمنية لازمة للفلوس النافقة فكانت من الاثمان ولهذا أبي جواز بيع الواحد منها باثنين فتصلح رأس مال شركة كسائر الاثمان المطلقة ولهذا أبى جواز بيع الواحد باثنين منها فتصلح رأس مال الشركة كسائر الأثمان من الدراهم والدنانير(١).

واقول: واذ تكرر معنا مراراً اعتبار النقود الورقية عملة اصطلاحية في بلاد العالم، فهي مثل الذهب والفضة تصح بها المضاربة، والشركات المشروعة. فليطمئن المضاربون باموالهم في مشروعات البنوك الاسلامية وليقتنعوا ان مضارباتهم مشروعة في الاسلام والحمد لله، وان ارباحهم فيها حلال باذن الله تعالى. اما ايداع الاموال في البنوك الربوية ثم اخذ الربا عليها فذلك حرام مهما كانت صورته، وايا كان سببه ﴿فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾. ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره من تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليه﴾ النور ٦٣.

الاسلام قواعد ثابتة ووسائل التقدم متاحة للجميع :

كتب احدهم يندد بالمسلمين المعاصرين بصورة عجيبة فهو يقول: الصليبيون والملحدون وصلوا الى القمر وهم في طريقهم الى كواكب أُخرى، ونحن مازلنا مختلفين في كثير من قضايا حياتنا على الارض، ويقصد تحريم جماهير المسلمين علماء وعامة للربا بصورها جميعها. والله اعلم.

ترى هل يرى الكاتب ان الكفار قد اتفقوا حتى وصلوا الى القمر لاتفاقهم؟ هل التقى الايمان المدخول والالحاد في منتصف الطريق مثلا؟ والناس جميعا يرون أن الخلاف بين الكفار في دين واحد، وعلى عقائد واديان هو على اشده.

---

(١) المصدر السابق والصفحة ذاتها ٦ ـ ٥٩.

وتفرزه بين فترة وأخرى حوادث واحداث، وثورات وانقلابات، وجاسوسية، كشف خيانات؟ ثم ما علاقة هذا كله بالاسلام؟ ان الوصول الى القمر وغيره يتبع طريقة علمية معينة بتجاربها وحاجياتها ومعارفها لا علاقة لذلك بعقيدة. مثل انتاج السلاح. والتقدم في المدنية ومظاهر الحياة ان الخلاف بين الناس لن يزول ما دامت الحياة، لكنه في الاسلام خلاف يتأدب ويتعقل، ينصف ويحترم، يحسن الظن ويقف عند الدليل ومع الدليل.

الحق قبل الرجال

١٢ ـ كتب ذلك الكاتب يقول : قال الشيخ محمود شلتوت في معرض حديثه عن ارباح صندوق التوفير الذي نراه تطبيقا للاحكام الشرعية والقواعد الفقهية السليمة انه حلال لا حرمة فيها. وذلك ان المال الودع لم يكن دينا لصاحبه على صندوق التوفير، ولم يقترضه صندوق البريد منه وانما تقدم به صاحبه الى مصلحة البريد من تلقاء نفسه طائعا مختاراً ملتمسا قبوله وهو يعرف ان المال سوف يستغل في اعمال تجارية، ويندر فيها ـ ان لم يعدم ـ الكساد والخسران وهو يقصد بهذا الايداع اولا حفظ ماله من الضياع، وتعويد نفسه على التوفير والاقتصاد.

ويقصد ثانيا امداد المصلحة بزيادة رأس مالها فيتسع نطاق اعمالها، ولا شك ان هذين الامرين تعويد النفس على الاقتصاد ومساعدة المصلحة الحكومية غرضان شريفان كلاهما خير وبركة وليس في ذلك ادنى شبهة لظلم أو استغلال لحاجة احد ا هـ.

اقول معنى ارباح صندوق البريد او التوفير ان هناك مكاتب بريدية يودع فيها ذوو الدخل المحدود ما يستطيعون من المال ليأخذوا عليه فائدة محدودة هي كذا في كل شهر او اكثر. فصندوق التوفير بنك من البنوك الربوية دون ريب، والربا القليل مثل الربا الكثير حرام حرام بنص قوله تعالى: ﴿يمحق الله الربا ويربي الصدقات.. فان تبتم فلكم رؤوس اموالهم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ ثم لا شك ان ذلك التعليل الذي ذكره الشيخ لا صلة له بالاحكام الشرعية، ولا القواعد الفقهية السليمة، وانما هو رأي نابع من هوى، ومسوغ أوحى به الشيطان اما الحكم الشرعي في الربا فمعلوم، واما القواعد الفقهية فهي

مستمدة من الكتاب والسنة، والكتاب والسنة صريحان في تحريم الربا، ثم ان الغالب في صناديق التوفير انها تودع اموالها في البنوك الربوية بفائدة هي اكثر من الفائدة التي تعطيها للمودعين. وهذا امر يعرفه اهل الصلة بصناديق التوفير، ومتى كان الحرص على حفظ المال مبيحا لكسب الحرام به؟ ومتى كان قصد نفع الناس بالمال وأخذ الزيادة عليه معه مبيحا للكسب الحرام؟

رجوع الشيخ شلتوت :

١٣ ـ ويحضرني في هذا المجال قول القائل في امرأة كانت تعصي لتطعم اولادها. ومطعمة الايتام من كد فرجها: لك الويل لا تزني ولا تتصدقي. قال الشيخ الدكتور عبدالله العبادي وقد ثبت ان الشيخ اي شلتوت رحمه الله تعالى قد رجع عن هذه الفتوى عندما دخل غرفة العمليات الجراحية، واجريت له عملية، ولم يقدر له الشفاء، وقال الشيخ الدكتور نور الدين عتر. لكن وقفت على سند يدل على رجوعه قبل ذلك بزمن اخبرني من يوثق به من اهل العلم انه قاله لبعض الزوار في البيت لا تأخذوا بفتواي في الربا والتأمين، وذكر نحو هذين ايضا، واخراجه كتاب التفسير بعد الفتاوي يدل على ذلك لما فيه من ابطال ما اشتمل عليه كتاب الفتاوي في المسألة. وفيما ينسب الى الشيخ محمد عبده في اباحة اخذ الفائدة ما نقل عنه في تفسير المنار قوله: ولا يدخل فيه ايضا من يعطي آخر مالا يستغله ويجعل له من كسبه حظا معينا، لان مخالفة قواعد الفقهاء في جعل الحظ معينا قل الربح او كثر، لا يدخل ذلك في الربا الجلي المخرب للبيوت، لان هذه معاملة نافعة للعامل ولصاحب المال معا، وذلك الربا ضار بواحد بلا ذنب غير الاضرار، ونافع لاخر بلا عمل سوى القسوة والطمع، فلا يمكن ان يكون حكمهما في عدل الله واحدا ١ هـ ٣ ـ ٩٧. ويميل الاستاذ ابو زهرة الى عدم التصديق بنسبة هذا الكلام الى الامام حيث يقول: لا نعتقد بأن نقل هذا الخبر عن الشيخ محمد عبده صحيح واقصى ما وجدناه انه دعا الى نوع من المضاربة الشرعية اذا كانت التجارة مربحة.

والشيخ عبدالوهاب خلاف هو الذي نشر هذا في العدد الحادي عشر والثاني عشر من مجلة (لواء الاسلام) عام ١٩٥١ وقد اكثر في العدد الاول، وهو يتكلم عن حكم الايداع في صندوق التوفير بفائدة، بأن هذا العوض من

قبيل المضاربة، وهي عقد شركة بين طرفين على ان يكون المال من جانب والعمل من جانب والربح بينهما، وهو عقد صحيح شرعا، واشتراط الفقهاء لصحة هذا العقد ان يكون لاحدهما من الربح نصيب معين اشتراط لا دليل عليه، وكما يصح ان يكون الربح بينهما بالنسبة يصح ان يكون حظا معينا. وقد احتج من قال بذلك بالقاعدة الفقهية المشهورة (الضرورات تبيح المحظورات) ١ هـ.

أما القاعدة الفقهية فانها صحيحة لا نقاش فيها ولا نكران ولكن لا نعترف بان هناك ضرورة كضرورة اكل الميتة والمحرمات الاخرى، وكل ما جاءوا به فهو محرد افتراض لا حقيقة واقعة فهم يقولون مثلا لو ان شخصا مريضا قد احتاج الى عملية او دواء ولم يجد من يقترض منه بدون فائدة فماذا يعمل؟ اليس يجوز له الاقتراض لكي يدفع عن نفسه الهلال او الضرر؟

ونقل في الهامش ان ما نسب الى المرحوم الشيخ عبدالوهاب خلاف كان ايضا رايا اجتهاديا، وقد روى عنه انه رجع عن هذا الرأي بعد ما تبين له الحق. فيما ذكره الاستاذ صبري عابدين حيث يقول: ان المرحوم الشيخ عبدالوهاب خلاف كان في ندوة لواء الاسلام لبحث موضوع الربا، وكان له رأي خاص في بعض انواع الربا، ولكنه بعد ان استمع الى ما قاله الأخوان جميعا رجع إلى رأيهم. ١ هـ.(١)

قروض الربا سواء :

١٤ ـ ثم قال: واما الذين فرقوا بين القروض الاستهلاكية والقروض الانتاجية فلا نعلم على اي شيء يستندون، او باي دليل يستدلون. يقول الدكتور العربي «قالوا ذلك ونسوا ان القرآن خاتم الهدايات الالهية لم يكن ليغيب عن علم الله سبحانه وتعالى ما سوف يتمخض عنه اقتصاد هذا العصر او اي عصر، قالوا ذلك ونسوا قوله تعالى ﴿وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ بدون تمييز الخ.. المصدر السابق ١٤٠ وانظر قرارات

---

(١) الدكتور العبادي موقف الشريعة الإسلامية من المصارف الإسلامية د. عبدالله عبدالكريم العبادي (١٣١ ـ ١٣٤).

مجمع البحوث الاسلامية في القاهرة سنة ٣٨٥. والمؤتمر الثاني للمصارف الاسلامية في الكويت سنة ١٤٠٣ فقد بينت استواء ذلك كله في كونه ربا محرما. والتفصيل في مدخل الفكر الاقتصادي الاسلامي للدكتور سعد مرطان ص ٢٣٧(١).

ومن اعجب ما نقل عن بعضهم قوله: المحرمون للفائدة لم يحاولوا مرة واحدة اثبات دعواهم بطريقة ايجابية ولم يتقدموا ولو مرة واحدة بحجة تبين لنا الكيفية اليت توصلوا بها الى تحريم كل صور الفائدة ومقاديرها على انواع النقود الورقية، والمعدنية المتخذة من غير الذهب والفضة(الفلوس) الخ.

اقول المحرمون لا يحتاجون الى محاولة لاثباتهم حرمة الربا، فان الله تعالى قد تولى ذلك في القرآن الكريم والرسول ﷺ قد تولى ذلك في السنة الشريفة، وليس على العلماء الا تقرير ما جاء في الكتاب والسنة قال الله تعالى ﴿واحل الله البيع وحرم الربا﴾ اداة التعريف في (الربا) للجنس اي ان الله تعالى قد حرم جنس الربا سواء كان مضاعفا او اقل او اكثر ولو واحدا بالالف. لقد قال تعالى (فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) وقال رسول الله ﷺ في حجة الوداع (الا وان كان ربا موضوع واول ربا اضعه ربا عمي العباس). فربا الجاهلية وربا العصر الحديث، قليله وكثيره سواء، سيمناه ربا أو فائدة، أو أجرة أو غيرها.

ان الذي يريد لا قدر الله استحلال الربا باي شبهة هو الذي عليه ان يحاج كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ بعلمه وعقله ورغبته، فلينظر ما سوف يكون مآله.

التحليل والتحريم الى الله وحده :

ان التحليل والتحريم لم يكن الى العلماء يوما ولن يكون، ان ذلك الى الله وحده، ان العلماء دائما معرفون، مظهرون حكم الله تعالى ومقررون ثم الناس على الترغيب والترهيب (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ويوم يبلغ الامر

---

(١) ص ٢٠٤ في بيان أضرار الربا.

ببعضهم الى التحليل والتحريم برايه وعقله ينضوي تحت خيمة الاحبار والرهبان الذي يحللون ويحرمون كما شاءوا تمشيا مع المدنية، وتلبية لرغبات الناس وفي الحقيقة اتباعا للهوى والشيطان. واما اشارته الى النقود الورقية، فقد ذكرنا في حقها ما فيه الكفاية من اعتبارها نقودا مستقلة لها حكم نقود الذهب والفضة.

واضيف بان انقل هنا آراء كبار العلماء في تجمعات اربعة، وماذا قالوا في النقود الورقية. لقد ابانوا الحق وأعلنوه للناس فليأخذ به المسلمون ي كل مكان (قد تبين الرشد من الغي).

حــــجج :

١٥ ـ ١ ـ جاء في قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في جلستها المنعقدة في ١٧ ـ ٤ ـ ٩٣ ان هيئة كبار العلماء تقرر باكثريتها ان الورق النقدي يعتبر نقدا قائما بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الاثمان، وانه اجناس تتعدد بتعدد جهات الاصدار، بمعنى ان الورق النقدي السعودي جنس، وان الورق النقدي الاميركي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وانه يترتب على ذلك الاحكام الاتية :

أولاً : جريان الربا بنوعيه فيها، كما يجري الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة، وفي غيره من الاثمان كالفلوس، وهذا يقتضي مايلي :

أ ـ لا يجوز بيع بعضه ببعض او بغيره من الاجناس النقدية الاخرى من ذهب او فضة او غيرهما نسيئة، فلا يجوز مثلا بيع الدولار الاميركي بخمسة ريالات سعودية او اقل او اكثر نسيئة.

ب ـ لا يجوز بيع الجنس الواحد منه بعضه ببعض متفاضلا سواء كان ذلك نسيئة او يدا بيد، فلا يجوز مثلا بيع عشر ريالات سعودية ورق باحد عشر ريالا سعوديا ورقا.

ج ـ يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقا اذا كان ذلك يدا بيد، فيجوز بيع الليرة السورية او اللبنانية بريال سعودي ورقا كان او فضة او اقل من ذلك او اكثر. وبيع الدولار الاميركي بثلاث ريالات سعودية أو اقل أو اكثر

اذا كان ذلك يدا بيد. ومثل ذلك في الجواز بيع الريال السعودي الفضة بثلاثة ريالات سعودية ورق او اقل اواكثر يدا بيد، لان ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا اثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع الاختلاف في الحقيقة.

ثانياً : وجوب زكاتها اذا بلغت قيمتها ادنى النصابين من ذهب او فضة او كانت تكمل النصاب مع غيرها من الاثمان والعروض المعدة للتجارة اذا كانت مملوكة لاهل وجوبها.

ثالثاً : جواز جعلها رأسمال في السلم والشركات.

والله أعلم وبالله التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

٢ ـ وجاء في قرار المجمع الفهقي الاسلامي المنعقد في مقر رابطة العالم الاسلامي بمكة المركمة فيما بين ٨ ـ ١٦ من شهر ربيع الثاني سنة ١٤٠٢ حول العملة الورقية.

الحمد لله وحدة والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

اما بعد :

فقد اطلع المجمع على البحث المقدم الى مجلس المجمع في موضوع العملة الورقية واحكامها من الناحية الشرعية. وبعد المناقشة والمداولة بين اعضائه، قرر المجمع الفقهي الاسلامي ما يلي :

أولاً : انه بناء على ان الاصل في النقد هو الذهب والفضة، وبناء على ان علة جريان الربا فيهما هي مطلق الثمنية في اصح الاقوال عند فقهاء الشريعة. وبما ان الثمنية لا تقتصر عند الفقهاء على الذهب والفضة، وان كان معدنهما هو الاصل.

وبما ان العملة الورقية قد اصبحت ثمناً، وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وبها تقوم الاشياء في هذا العصر، لاختفاء التعامل بالذهب والفضة، وتطمئن النفوس بتمولها وادخارها، ويحصل الوفاء والابراء بها، رغم ان قيمتها

ليست في ذاتها، وانما في امر خارج عنها وهو حصول الثقة بها، كوسيط في التداول وذلك هو سر مناطها بالثمنية.

وحيث ان التحقيق في علة جريان الربا في الذهب والفضة هو مطلق الثمنية، وهي متحققة في العملة الورقية، لذلك كله فان مجلس المجمع الفقهي الاسلامي يقرر: ان العملة الورقية نقد قائم بذاته، له حكم النقدين من الذهب والفضة، فتجب الزكاة فيها، ويجري الربا عليها بنوعية فضلا ونساء. كما يجري ذلك في النقدين من الذهب والفضة تماما، باعتبار الثمنية في العملة الورقية قياسا عليهما، وبذلك تأخذ العملة الورقية احكام النقود في كل الالتزامات التي تفرضها الشريعة فيها.

ثانياً : يعتبر الورق النقدي نقدا قائما بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرها من الاثمان، كما يعتبر الورق النقدي اجناسا مختلفة تتعدد بتعدد جهات الاصدار في البلدان المختلفة، بمعنى ان الورق النقدي السعودي جنس، وان الورق النقدي الامريكي جنس، وهكذا كل عمله ورقية جنس مستقل بذاته، وبذلك يجري فيها الربا بنوعيه فضلا ونساء كما يجري الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة، وفي غيرها من الاثمان.

وهذا كله يقتضي ما يلي :

أ ـ لا يجوز بيع الورق النقدي بعضه ببعض، او بغيره من الاجناس النقدية الاخرى من ذهب وفضة او غيرها نسيئة مطلقا فلا يجوز مثلا بيع ريال سعودي بعملة اخرى متفاضلا نسيئة بدون تقابض.

ب ـ لا يجوز بيع الجنس الواحد من العملة النورقية بعضه ببعض متفاضلا سواء كان ذلك نسيئة او يدا بيد، فلا يجوز مثلا بيع عشرة ريالات سعودية ورقا باحد عشر ريالا سعوديا ورقا نسيئة او يدا بيد.

ج ـ يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقاً اذا كان ذلك يد بيد، فيجوز بيع الليرة السورية او اللبنانية بريال سعودي ورقا كان أو فضة أو اقل من ذلك أو اكثر، وبيع الدولار الامريكي بثلاث ريالات سعودية أو اقل من ذلك أو اكثر اذا كان يدا بيد. ومثل ذلك في الجواز بيع الريال السعودي الفضة

بثلاثة ريالات سعودية ورق او اقل من ذلك او اكثر يدا بيد. لان ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا اثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع الاختلاف في الحقيقة.

ثالثاً : وجوب زكاة الاوراق النقدية اذا بلغت قيمتها ادنى النصابين من ذهب او فضة، او كانت تكمل النصاب مع غيرها من الاثمان والعروض المعدة للتجارة.

رابعاً : جواز جعل الاوراق النقدية رأس مال في بيع السلم والشركات.

والله اعلم وبالله التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

٣ ـ وقبلهما جاء في الموسوعة الفقيهة قسم الحوال(١) وكان على رأسها فضيلة الشيخ الفقيه مصطفى الزرقا ما يلي :

اننا نعتبر الاوراق النقدية المذكورة من قبيل النقود الوضعية، لا من قبيل الاسناد المعترف فيها باستحقاق قيمتها على الجهة التي اصدرتها من دولة او مصرف اصدار، وان كانت هذه الصفة الاخيرة هي اصلها، ومنطلق فكرة احلال الاوراق النقدية المعروضة من الناس باسم (بنكنوت) محل النقود الذهبية والفضية في التداول، أخذاً وعطاء ووفاء، وذلك لان صفة السندية فيها قد تنوسيت من الناس في عرفهم العام، واصبحوا لا يرون في هذه الاوراق الا نقودا مكفولة حلت محل الذهب في التداول تماماً، وانقطع نظر الناس الى صفة السندية في اصلها انقطاعا مطلقا، تلك الصفة التي كانت في الاصل حين ابتكار هذه الاوراق لاحداث الثقة بها بين الناس لينتقلوا في التعامل عن الذهب اليها حين يعلمون ان لا تغطية ذهبية في مركز الاصدار، وانها سند على ذلك المركز بقيمتها. مستحق لحامله يستطيع قبضه ذهبا متى شاء، هذا أصلها، اما بعد ان ألفها الناس وسالت في الاسواق تداولا ووفاء من الدولة، وعليها، وبين الناس، ولمس المتعاملون بها مزيتها في الخفة وسهولة النقل فقد تنوسي ـ كما ذكرنا ـ فيها هذا الاصل السندي واكتسب في نظر الجميع واعتبارهم وعرفهم صفة

---

(١) الموسوعة الفقهية الطبعة الانموذج ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

النقد المعدني وسيولته بلا فرق. فوجب لذلك اعتبارها بمثابة الفلوس الرائجة من المعادن غير الذهب والفضة، تلك الفلوس التي اكتسبت صفة النقدية بالوضع والعرف والاصطلاح حتى انها، وان لم تكن ذهبا او فضة لتعتبر بحسب القيمة التي لها بمثابة اجزاء للوحدة النقدية الذهبية التي تسمى دينارا او ليرة او جنيها ذهبيا بحسب اختلاف التسمية العرفية بين البلاد للوحدة ـ من النقود المسكوكة الذهبية ـ هذا حال الفلوس الرائجة من المعادن المختلفة غير الذهب والفضة بالنظر الشرعي وهو الصفة التي يجب اعطاؤها في نظرنا للاوراق النقدية (البنكنوت) فتبديل جنس منها كالدينار الكويتي الورقي، او الليرة السورية او اللبنانية مثلا بجنس آخر كالجنية المصري او الاسترالي او الدولار الاميركي مثلا يعتبر كالمصارفة بين الذهب والفضة والفلوس المعدنية الرائجة على سواء والقاعدة الفقهية في هذه المصارفة انه عند اختلاف الجنس يجوز التفاضل في المقدار بين العوضين، ولكن يجب التقابض في المجلس من الجانبين منعا للربا المنصوص عليه في الحديث النبوي(١).

٤ ـ وقبل ذلك جميعا قرر مؤتمر البحوث الاسلامية المنعقد في القاهرة محرم وصفر سنة ١٣٨٥ ما يلي :

الفائدة على انواع القروض كلها محرمة، لا فرق في ذلك بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الانتاجي لان نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة في تحريم النوعين.

٥ ـ وجاء في توصيات الندوة الفقهية الاولى لبيت المال الكويتي سنة ١٤٠٧ :

تأكيد ما انتهى اليه مجمع الفقه الاسلامي بجدة، ان هذه الاوراق قامت مقام الذهب والفضة في التعامل بيعا وشراء وابراء واصداقا وبها تقدر الثروات وتدفع المرتبات، ولذا تأخذ كل احكام الذهب والفضة ولا سيما في وجوب التناجز في مبادلة بعضها ببعض وتحريم النساء (التأخير) فيها.

---

(١) من رسالة الشيخ الزرقا الى مؤلف الورق النقدي ص ١٤٧ منه.

واقول اخيراً: تلك نقول قرارات اربع مجامع علمية في اربعة اقطار اسلامية، وهي مجامع تجمع بعض كبار العلماء في العالم الاسلامي، ولها وزنها العلمي في مجالس العلماء في اقطارها وغير اقطارها.

فحرى بالعلماء ان يقرروا في موضوع الورق النقدي ما قررته تلك المجامع العلمية ويعملوا به ويدعوا الناس اليه.

وحرى بطلاب العلم ان يطيعوا العلماء في هذا الامر وأمثاله ولا يخالفوا فيكونوا كالغنم الشاردة من القطيع يخطفها الشيطان فيهوى بها في مهاوى الغواية والضلال معاذ الله يأكلها الشيطان كما يأكل الذئب من الغنم الشاردة المنصرفة عن قطيعها.

عن ابي الدرداء ان رسول الله ﷺ قال (ما من ثلاثة في قرية ولا بد ولاتقام فيها الصلاة الا قد استحوذ عليهم الشيطان فعليكم بالجماعة فانما يأكل الذئب من الغنم القاصية) وزاد رزين (وان ذئب الانسان الشيطان اذا خلابه اكله).

أما بعد: فان الربا شر كله. لا خير فيه سواء تعومل به كربا، او احتيل فيه كما في بيع العينة عند الجمهور او غير ذلك من الصور، والخير كله في ودع صور الربا جميعا اتباعا لقول اصدق القائلين سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون﴾(١).

وان من يقرأ عن تخبطات نظم المال القائمة على الربا، ومن يقرأ عن المصائب والشدائد الاقتصادية التي تنزل بدول العالم الثالث ـ كما يقولون من جراء تعاملها بالربا والمدينة (٢٠٠) مليار دولار لدول الغرب، من يقرأ شيئا من ذلك ليزداد يقينا بقوله تعالى ﴿أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات

---

(١) سورة البقرة ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

والارض طوعاً وكرها واليه يرجعون﴾ آل عمران (٨٣)، وقوله سبحانه ﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾ المائدة ٥٠.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه واخوانه الى يوم الدين.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

المراجع :

١ ـ احياء علوم الدين ـ للامام الغزالي.

٢ ـ بدائع الصنائع ـ للامام الكاساني.

٣ ـ اوجز المسالك ـ للامام محمد زكريا الكاندهلوي

٤ ـ تفسير الجامع لاحكام القرآن — للامام القرطبي.

٥ ـ مختصر ابن كثير ـ لابن كثير.

٦ ـ المجموع شرح المهذب ـ للامام النووي.

٧ ـ الموجز في اقتصاديات النقود ـ ترجمة مصطفى فايد.

٨ ـ فوائد البنوك بين الحلال والحرام ـ د. محمود احمد.

٩ ـ مجموعة رسائل ابن عابدين (تنبيه الرقود) ـ لابن عابدين.

١٠ ـ قصة النقود ـ عن الورق النقدي.

١١ ـ فتح القدير ـ للكمال ابن الهمام.

١٢ ـ المبسوط ـ للامام السرخسي.

١٣ ـ الورق النقدي ـ عبدالله بن سليمان بن منيع.

١٤ ـ موقف الشريعة الاسلامية من المصارف الاسلامية ـ للدكتور عبدالله عبدالكريم العبادي.

شعرنا القديم
بين دلالات الألفاظ
وبعض المفاهيم الحديثة في النقد

د. غازي طليمات
مدرّس في قسم اللغة العربية وآدابها

مقـــدمة :

تقلب شعرنا القديم بين أيدي النقاد، وهم يحاولون فهمه وإفهامه تقلب الدنانير بين أيدي الصيارفة المهرة. هذا يساقط بعضها على بعض ليذوق إيقاعها، وذاك يضربها على المحك ليكشف معدنها، وينفي زيوفها عن الصحاح، والثاني يرسل عينيه بين نقوشها ليتعرف الصياغة والصُّور. ثم انتقل هذا الشعر القديم إلى أيدي الدارسين المحدثين، فأكبوا على دراسته بمفاهيم جديدة، يفحصون ويحللون، فإذا هم يكشفون عن أسرار، لم يقف عليها قدماء النقاد.

فكيف درس السابقون شعرنا القديم؟ ثم كيف درسه اللاحقون؟ وما الجديد الذي كشفته دراستهم الجديدة؟

سلك السابقون في دراسة الشعر مسالك أبرزها مسلكان: مسلك فكري شارح هَمُّه توضيح المعاني، ومسلك فني ناقد غرضه الوقوف على أسرار الجمال.

المعنى والمبنى في دراسة شعرنا القديم :

أمّا المسلك الأول فقد عني سالكوه ـ وأكثرهم من علماء اللغة ـ بتفسير الغريب وشرح المعاني على هدي من دلالات الألفاظ. وفي كامل المبّرد وأمالي القالي صور واضحة من هذا المسلك، وفي شروح الحماسة والدواوين القديمة صور أوضح، وفي كتب المعاني، ومنها شرح المشكل من شعر المتنبي، يبلغ هذا المسلك غاية التعقيد

وأمّا المسلك الثاني فقد حرص سالكوه ـ وأكثرهم من علماء البلاغة ـ على دراسة مبنى الشعر ومعناه، إذ رأوا أنه «ليس هناك محتوى وصورة، بل هما شيء واحد، أو جوهر واحد ممتزج متلاحم(١)» فنظروا في المعاني والألفاظ والتراكيب ليقفوا على صلة اللغة بالمعنى ويميزوا المجاز من الحقيقة. وحرصوا

---

(١) في النقد الأدبي ـ د. شوقي ضيف ـ مصر ١٩٦٢م ص : ١٦٤.

على أن يدرسوا الصور دراسة الناقد الذواقة، فقيدوا المعنى بقيود منها «أن يكون صحيحاً لا خطأ فيه من ناحية واقع الحياة، أو واقع التاريخ، أو معنى اللغة(١)» ومنها أن يكون مبتكراً يوافق المشاعر الإنسانية الرفيعة. وكانوا «يعيبون على الشاعر أن يتناقض في شعره في القصيدة الواحدة. وبالغ بعض النقاد، فعاب على الشاعر أن يتناقض في إنتاجه الشعري كله»(٢). وجعلوا وضوح المعنى من معايير الجودة، وكرهوا الغموض، قال أبو هلال العسكريّ: «وقد غلب الجهل على قوم، فصاروا يستجيدون الكلام إذا لم يقفوا على معناه إلا بكدّ»(٣).

وقيد أصحاب هذا المسلك الألفاظ المفردة بقيود منها الدقة في الدلالة، والإيحاء والسهولة، وانتبذوا الكلمة الوحشية، ونقيضتها السوقية، وضاقوا بالترادف»(٤).

وأنكر فريق من النقاد تفضيل اللفظ على المعنى، وأعجبوا بالتلاؤم بين اللفظ والمعنى، قال بشر بن المعتمر: «ومن أراد معنى كريمًا فليلتمس له لفظاً كريما»(٥).

بين الحقيقة والمجاز :

وفي دراسة المعاني التقى أرباب المسلكين، فرأوا أن الدلالات القديمة للألفاظ لا تقوى على شرح المعاني لما عراها من تطّور في الدلالات. قال أحمد بن فارس: «فلّما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضعها إلى مواضع آخر»(٦). فلا بد إذن من رصد التطور الذي عرا الدلالات قبل دراسة النصوص.. وأهمّ مظاهر

---

(١) أسس النقد الأدبي عند العرب ـ د. أحمد بدوي ـ القاهرة ١٩٦٤م ص : ٣٧٢.
(٢) أسس النقد الأدبي ص : ٤٢١.
(٣) كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري ـ بيروت ١٩٨١م ص : ٧٥.
(٤) أسس النقد الأدبي ص : ٤٥٤ ـ ٤٦٧.
(٥) البيان والتبيين للجاحظ ـ بيروت ١٩٦٨م جـ ١ ص : ٨٦.
(٦) الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر ـ مصر ١٩٧٨م ص : ٧٨.

التطور انتقال الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز، ولذلك نصّ الجرجاني على أنّ من الكلام ما لا يفهم معناه إلا عن طريق المجاز، وسمى المعنى المجازيّ الذي تكتسبه اللفظة (معنى المعنى)، فقال: «وضرب آخر أنت لا تصل إلى الغرض منه بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل.. وإذ قد عرفت هذه الجملة فهاهنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول: المعنى، ومعنى المعنى»(١).

وأجمع الفريقان على أن المجاز فوق الحقيقة، وأقدر منها على الإقناع والإمتاع، فتحدث الثعالبي «عن الاكتفاء بالإشارة عن العبارة، وعن الصريح بالكناية، وعن الحقيقة بالاستعارة»(٢).

وقال الجرجاني: الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح»(٣) وقال ابن رشيق: «والمجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة، وأحسن موقعاً في القلوب والأسماع»(٤).

تأثر الرعيل الأول من نقادنا المحدثين بالنقد الغربي :

وفي النصف الأول من القرن العشرين ظهرت دراسات تأثر أصحابها بمدارس الغرب في النقد، أبرزها دراسات العقاد وجماعته، وطه حسين وتلامذته، لكنّ التيار الفني الذي أرسى أسسه علماء البلاغة ظلّ محافظاً على قوته بعد أن ارتدى زياً جديداً، خلعه عليه الدارسون المحدثون، ومنهم الدكتور شوقي ضيف الذي عني بدراسة ماسماه (الصنعة والتصنيع والتصنع) في الشعر. ورافقت هذه الدراسات دراسات تطبيقية أفاد أصحابها من مناهج الغرب، ومن علوم الاجتماع والطبيعة والطب، وعلم النفس، وحجّتهم في هذه

---

(١)، (٢) دلائل الإعجاز للجرجاني تحقيق د. رضوان الداية وأخيه د. فايز ص : ٥٤.
(٣) المنتخب للثعالبي ـ بيروت ص : ٢.
(٤) العمدة لابن رشيق ـ مصر ١٩٦٣م جـ ١ ص : ٢٦٦.

الإفادة «أنّ الأدب العربّي غير صالح للنمو من باطنه، ولا بد له من دم جديد»(١).

لكن هذه الدراسات، على ما فيها من عمق وتجديد، لم تسلم من غلوّ، فقد ذهب العقاد إلى أن عبقرية ابن الرومي «كانت عبقرية يونانية مكبرة الجوانب»(٢) وأن ابن الرومي لحبه الحياة والطبيعة، وتقديمه الجمال على الخير «كان بمفرده الإغريق بجملتهم»(٣). وأعجب من ذلك أن النويهي الذي أخذ على العقاد الغلو في تسخير التشريح وعلم النفس للأدب كان أشد غلوا منه، فكتب عن الجملة العصبية خمسين صفحة شرَّح فيها دماغ ابن الرومي، وشخص مرضه العصبي، فقال: «لا عجب أن أثرت كل هذه الاختلالات الجسمانية والنفسية في عقله، فكان شديد الاضطراب»(٤).

التأثر بالتيارين النفسي والبنيوي :

وفي النصف الثاني من القرن العشرين تأثرت دراسة الشعر العربي بتيارين، كلاهما دخيل: التيار الأول مستمد مما أنجزه علم النفس من تقدم في دراسة الدوافع الإنسانية الخفية، والتيار الثاني متأثر بما حققه علم اللسانيات في تحليل بنية اللغة. وظهر تأثير هذين التيارين في نقدنا على صورتين: صورة نظرية تحاول أن تنقل المنهج، وصورة تطبيقية تحاول أن تستفيد من المنهج المنقول في درس الشعر العربي قديمه وحديثه.

التيار النفسي الرمزي :

حرص حملة التيار الأول المتأثرون بتحليل النفس على تفسير «الحالة الذهنية التي تمت فيها عملية الإبداع»(٥) وأخذوا بما يقول علماء النفس في هذا

---

(١) قراءة ثانية لشعرنا القديم ـ د. مصطفى ناصف ـ دار الاندلس ١٩٨١م ص : ١٦.
(٢) ابن الرومي حياته من شعره ـ عباس محمود العقاد ـ بيروت ١٩٦٨م ص : ٢٧٩.
(٣) ابن الرومي للعقاد ص ٢٨١.
(٤) ثقافة الناقد الأدبي ـ محمد النويهي ـ مصر ١٩٦٩ ص ١٣٥.
(١) مناهج النقد الأدبي ـ ديفيد ديتش ترجمة محمد يوسف نجم ـ بيروت ١٩٦٧م ص : ٥٢٣.

الميدان، ثم كانت لهم مذاهب: «أما الفرويديون فقد اعتقدوا بقيام العلاقة بين الفن والمرض العصبي. وأما أتباع يونغ فقد وجدوا في الآثار الأدبية صوراً عليا، وأصداء لأساطير عريقة تتردد في حياة البشر»(١) ورأى المتأثرون بهذا التيار «أن استخدام الرمز في السياق الشعري يضفي عليه طابعاً شعرياً، بمعنى أنه يكون أداة لنقل المشاعر المصاحبة للموقف وتحديد أبعاده النفسية»(٢) وربطوا الرموز بالأساطير، وجعلوا الاسطورة الواحدة مجموعة رموز متناغمة، ورأوا أن «هذا التجاوب بين رموز الأسطورة لا يمثل علاقات واضحة ومنطقية بينها، وإنما هي في الغالب علاقات جدلية»(٣).

بذور الرمزية في شعرنا القديم :

وربما وجد أصحاب هذا التيار في أدبنا القديم ما سوغ لهم الإفادة من رموز الغرب وأساطيره، إذ التقطوا من شعرنا القديم ما يشبه الرمز، وذهبوا إلى أن حميد بن ثور رمز للمرأة بشجرة من السرح خوفاً من درة عمر، فقال :

أبى اللـه إلا أن سرحـة مـالك ... على كل أفنان العضاه تروق(٤)

وزعموا أن الحسن بن علي العلاف نديم المعتمد رثى من لم يجرؤ على المجاهرة برثائه، فرمز له بقط فقال :

يـا قطّ فـارقتنـا ولم تعـد ... وكنت عندي بمنزل الولـد

وقالوا: «هويت جارية للوزير علي بن عيسى غلاماً لابن العلاف الضرير، فعلم بهما الوزير، فقتلهما، وسلخهما، وحشاهما تبناً، فرثاه أستاذه ابن العلاف، وكنى عنه بالهر»(٥). ونوه الدكتور عبدالكريم اليافي برمزية المتصوفة، فقال «فإذا اجتمعت الفلسفة والتصوف على أكمل مثال لدى عبقري مثل ابن عربي، فلا عجب عندئذ أن تراه يجد في كلّ أمر مغزى، ولكل كائن فحوى،

---

(١) المصدر السابق ص : ٥٢٧.
(٢) ، (٣) الشعر العربي المعاصر ـ د. عز الدين اسماعيل ص : ٢٠٠ ـ ٢٠٢.
(٤) الاغاني لابي الفرج الأصفهاني ـ دار الثقافة بيروت ج : ٤ ص ٢٥٨.
(٥) سير أعلام النبلاء للذهبي ط ـ بيروت ١٩٨٣م ج : ١٤ ص : ٣١٨.

ووراء كل ظاهر باطناً، وفي كل موجـود رمـزاً»(١) ولخص جوهر الرمزيـة في الشعر العربي، فقال: الرمزية جدلية الظاهر والباطن والجسم والـروح، والاسم والمعنى»(٢).

ويبدو أن كبار النقاد في الأدب العربي قبل اليـافي وبعـده كـانـوا ـ على إعجابهم بالرمز ـ يكرهون الإيغال فيه، قال العقاد: «الرمزية سليمة في حدودها الأولى، وهي حدود الاعتراف بالخفـايـا والأسرار وتـرجمة لغـة الفكـر إلى لغـة الحواس، على أسلوب الخيـال المعـروف، فـأنت تفصـح حتى يعييك الإفصـاح، فتعمد إلى الرمز والإيحاء لتقريب المعنى البعيد، لا لإبعاد المعنى القريب»(٣).

صلة الرموز بالأساطير :

والرمز موصول النسب بـالاسـاطير، إذ يمكن رد الأسطـورة الكبرى إلى رموز صغرى متكاملة، تعبر عن موقف عام، أو فكرة كلية. «وهذا التجاوب بين رموز الأسطورة لا يمثل علاقات واضحة منطقية بينها»(٤). ومع ذلك تستطيع الأسطورة بهذه الرموز المتفرعة منها أن ترسل خيوطاً دقيقـة إلى كـل بيت من أبيات القصيدة، وأن تنسج من هذه الخيوط وحدة خفية تجمع أجزاء القصيدة.

تصنيف الشعراء وفق الأساطير :

غير أن هذا الوجه المضيء للرمز والأسطورة لم يبهـر عيـون النقـاد، ولم يشغلهم عن نقد الدراسات المتكلفة في هـذا الميـدان، قـال الـدكتـور عـز الـدين إسماعيل: «بعض النقاد قد صنفوا هذه الرموز تصنيفاً فكرياً خـاصـاً، وراحـوا بناءً على هذا التصنيف يصنفون الشعراء... هذا التعامل مع الرمز وتحويلـه الى مقولة عقلية إنما يجمد الرمز نفسه، ويحصر مغزاه في إطار ضيق، فيقـال: هـذا سيزيفي، وهذا تموزي، وهذا عشتاري، وذلك أوديبي»(٥).

---

(١) دراسات فنية ـ د. عبدالكريم اليافي ـ دمشق ١٩٧٢م ص : ٣٧٣.
(٢) المصدر السابق ص : ٤٠٠.
(٣) عباس العقاد ناقداً ـ عبدالحي دياب ـ القاهرة ١٩٧٠ ص : ٤٦٧.
(٤) الشعر العربي المعاصر ص : ٢٠٠.
(٥) المصدر السابق ص : ٢٠٥.

وإذا رأى الناقد أن تصنيف الشعراء المحدثين على هذا النحو متكلف فنحن نرى أن تصنيف الأقدمين أدهى، لأن بين المحدثين من تأثر بالغرب، فالسياب طغت عليه أسطورة سيزيف، وأدونيس كلف بأسطورة تموز، أما الأقدمون فتصنيفهم على هذا النحو تخرص يدعو إلى الشك في مرامي الدارسين الخفية، وفي جدوى تصنيفهم هذا.

الاحتكام إلى الرموز في تفسير شعرنا القديم :

لا ننكر أن هذا التيار يستطيع أن يكشف عن عوالم كامنة في شعرنا القديم لم يكشفها النقد السابق، ولا ننكر قول من قال: «إن هذه الدراسات تحاول أن ترى في النص الأدبي وحدة متكاملة، وأن تبحث فيه مضمرات أو كمونات مستبطنة، وأن تخضعه لعلوم مختلفة، ولاسيما الفلسفة وعلم الاجتماع والتحليل اللغوي»(١) ولكننا نرغب عن الإسراف في التفسير، وعن التلفيق في التطبيق كما يفعل بعض الدارسين. وصف أبو نواس الخمر، وقرنها لقدمها بكسرى، فضاعف الدارس الزمان، وقرنها ـ وهذا أمر نذكره وننكره ـ بالذات الإلهية في القدم. فقال: «وصل بأمر قدمها إلى أنها أصبحت كالإله رمز الأزل والقدم»(٢) نستغفر الله!! ونخشى أن ينسى الدارسون ـ وهم مفتونون بالرمز ـ معاني الألفاظ، فيحملوا النصوص ما لا تحتمل من الدلالات. قال أبو نواس:

إذا ذاقها شاربها بجلوا لها ... بألسنهم شكراً، فهم عرب عجم

وقال من فسر البيت تفسيراً رمزيا: إن الخمر «تحقق الإنسانية بمفهومها الشامل، وتوحد بين الناس، فلا فرق بين عربي وأعجمي. من يشربها من الناس يشكرها، ويتعجب لها دونما بخس لقيمتها. فهي رمز تلتقي عليه عواطف الناس»(٣)

ونحن نقول: أي رمز في هذا البيت؟ وأية وحدة تبسط الخمر على الناس؟

---

(١) بحوث في المعلقات ـ يوسف اليوسف ـ دمشق ١٩٧٨م

(٢)، (٣) شعر أبي نواس ـ د. أحمد دهمان ـ حمص ١٩٨٣م ص : ٢٧٦.

الحق أن السكارى في بيت أبي نواس لم يخرجوا من عصبياتهم القبلية او القومية إلى الوحدة الإنسانية بل خرجوا من الإنسانية العاقلة، وراحوا يُجَمْجِمُون بمالا يفهمون، وأن التفسير الرمزي تعمق فغرق وأغرق.

تطبيق الأساطير على شعرنا القديم :

وربما كان التطبيق الملفق في ميدان الأساطير أشنع، لأن الأسطورة عالم أجنبي كامل، يطلبه الدارس في نص عربي، فمتى وجد خيطاً يصله بأسطورة يعرفها نظر إلى الخيط بالعدسة المكبرة، وطفق يفرّع منه خيوطاً ينسجها شبكة يصيد بها النص، ثم مضى يفسر الشعر العربي وفق المعايير الأسطورية. فإذا وافقت القصيدة العربية أسطورة يعرفها أطرى القصيدة، وإذا أعياه التوفيق والتلفيق أزرى واستنكر. ولما كان الحاكم في هذه المحكمة قاضياً فرداً زميتاً فالنصف مرهون بقدرته على فهم القصيدة والاسطورة معها، فإن واتته القدرة، وأحسن الموازنة استجاد النص العربي، أما الأسطورة فلا يحكم عليها البتة، كأن أصلها الأجنبي (المقدس!) أكسبها شرف الحصانة، وعصمها من النقد وحكّمها في فكر العرب!!

درس محيي الدين صبحي ميمية المتنبي المشهورة في الحدث الحمراء، وحكم لها، لا لأنها تمتلك مقومات الجودة وفق المعايير العربية، بل لأنها تتضمن أسطورة أوديب، فقال: «جيش الروم هو الهولة التي تحاصر القلعة، وسيف الدولة هو أوديب الذي يقتل الدراغون، ويحرر القلعة، ويظل خالداً، لأنه يجسد كلمة الله»(١). وبعد هذه المقايسة الحاسمة مضى ينقر في قصيدة المتنبي عن الخيوط التي تربطها بالأسطورة، فاعتسف وراغ، وخالف جوهر الأسطورة.

ذكر دارس الميمية أن أوديب قتل الوحش، وسمى الوحش (الدراغون). وجاء في معجم الأساطير اليونانية والرومانية أنّ «الوحش في أسطورة أوديب هو (الإسفنكس) وهو وحش مخيف برأس إنسان اعتلى صخرة مطلة على

---

(١) دراسات رؤوية ـ محيي الدين صبحي ـ دمشق ١٩٨٧م ص : ٣٣.

مدخل المدينة، وأخذ يلقي على المارة أحجية، ثم يفترس من لا يعرف حلها. وهكذا قطع الطريق، وعزل (طيبة) عن العالم، لأن أحداً لم يعرف جواباً لأحجيته، حتى إن ملك طيبة الموقت أعلن أن من يحل الأحجية ويقضي على الوحش له مكافأة هي عرش طيبة، والزواج من الأرملة (جوكاست)، وهو لا يدري أنها أمه»(١) فوحش الأسطورة يختار الموت منتحراً، والدارس يزعم أن أوديب قتله. فكيف نقرنه بجيش الروم الذي قهره سيف الدولة؟؟

وذكر الدارس أن «أوديب يجسد كلمة الله» والحق أن أوديب حاول أن يفند كلمة الله، لا أن يجسدها، لكنه وقع في شرك القدر، وهو يريد التملص منه، ولو أراد أن يجسد كلمة الله لامتثل لأمره، وفعل ما فعل إبراهيم بإسماعيل عليهما السلام. إن الدارس يعبث بأحداث الأسطورة، ويضع لها مغزى يخالف مغزاها، فجوهر الأسطورة انتصار القدر على الإنسان، لا انصياع الإنسان لقضاء الله.

وربما كانت الخاتمة التي ختم بها الدارس دراسته أسوأ ما يؤدي إليه تطبيق الدخيل على الأصيل، وتحكيم الأسطورة اليونانية بالقصيدة العربية. فقد ختم دراسته بتعظيم ميمية المتنبي وتحقير بائية أبي تمام في معركة عمورية، لأنها «لا تحمل رؤيا» أي لأنها لا يطوف بها طائف أسطوري من يونان، ووصفها بأنها «تسقط في السطحية والصنعة اللفظية» أما قصيدة المتنبي فتملك «وحدة الرؤيا، والعنصر الإلهي الذي يوجه البطل، وروح أوديب الأسطورية».

جناية المفتونين بالأساطير الغربية على شعرنا القديم :

ونحن نقول: في هذه الأحكام المرتجلة جراءة على التراث، وتقطيع لأوصاله بخناجر أجنبية، ولو احتكمنا إلى قانون الدارس نفسه لظفرنا في قصيدة أبي تمام بالعناصر الفكرية والفنية التي رفعت ميمية المتنبي: أما وحدة الرؤيا فمحورها مقارعة الحق للباطل، وانتصار العقل والقوة على الترهات والضعف. وأما الأثر الإسلامي في شخصية البطل ـ وهو ما سماه الدارس العنصر الإلهي

---

(١) معجم الأساطير للعثمان والأصفر دمشق ١٩٨٢م ص ٩٨.

ـ فهو في المعتصم أوضح منه في سيف الدولة، فأبواب السماء تفتحت تبارك عمورية، وجدّ الإسلام بات في صعد بعد النصر، وبطل عمورية خليفة الله المعتصم بالله المنتقم له، الممتثل لأمره، والله يسدد يد المعتصم التي ترمي برجي عمورية، والله مفتاح باب المعقل الأشب، والقائد يدافع عن جرثومة الدين والإسلام والحسب، وعمود الشرك بات منقعراً بعد حريق عمورية وأنقرة. فأي روح دينية أقوى من هذه الروح؟

وإذا قيل: إن بائية عمورية خلت من روح الأسطورة فعلّة خلوها عجز الدارس عن تلمس هذه الروح، أو إحجامه عن هذا التلمس. فالدارس يستطيع ـ إذا صدق عزمه ـ أن يقرن هذه القصيدة على نحو متكلف بإحدى الأساطير، غير أننا نرغب عن ذلك، ونربأ بكرائم شعرنا عن هذا القرن. إن في قصيدة عمورية عناصر ملحمية تجعلها أسطورة أو فوق الأفق الأسطوري، ومن هذه العناصر تخرص المنجمين الذي قُمع، والمسافات الشاسعة التي طويت بين سامراء وعمورية، والألوف التسعون الذين «نضجت جلودهم قبل نضج التين والعنب» والصيحة الزبطرية التي ما برحت تجلجل في مسامع العرب، والحريق الذي تخمد أمامه أنفاس الدراغين والبراكين. فما حاجة القصيدة إلى الأسطورة، وكل موقف من مواقفها حقيقة تفوق الخيال، وملحمة تبز الأسطورة؟

فلنتق الله في تراثنا، ولنكف عن تمزيقه، ولنحتكم إلى لغتنا وقيمنا. إن قصيدة عمورية التي أسقطتها معايير الأساطير أبقى على الزمان مما يهذي به الصغار، وحسبها خلوداً أنها أصبحت مثلا يحتذيه كبار الشعراء كأحمد شوقي، ويشهد لها كبار النقاد كشوقي ضيف القائل في إطرائها: «إنها أروع نموذج في شعر أبي تمام»(١) وإنها تنطوي على «فكر وفلسفة وعقل وكشف عن حقائق الحياة في أعماقها وأغوارها»(٢). وحسبها خلوداً أن إشارة خاطفة إلى ما فيها من نخوة خلعت على ميمية أبي ريشة(٣) ظلالاً من المروءة والفتوة تزري بروح الأسطورة، فما حاجتها إلى الأساطير؟

---

(١)، (٢) الفن ومذاهبه ـ د. شوقي ضيف ـ القاهرة ١٩٤٥م ص : ١٥٩.

(٣) إشارة إلى قول أبي ريشة:

رب «وامعتصماه» انطلقت ... ملء أفواه البنات اليتم

لامست أسماعهم لكنها ... لم تلامس نخوة المعتصم

إن تجريح قصيدة من هذا النمط الكامل بأظافر عربية أدهى من هدم قصر من قصور بني الأحمر في غرناطة بمعاول أجنبية. وما أدري لماذا يذكرني كلام هذا الدارس بتنقيب الصهاينة حول المسجد الأقصى؟ ألأنّ فيه استثارة للحمية العربية، وللغيرة على الموروث، أم لأن الصهاينة يدعون التنقيب عن هيكل سليمان تحت صخرة الإسراء في القدس كما ينقب بعض النقاد عن أساطير اليونان تحت قبة النابغة في عكاظ؟ وموقفنا هذا لا يرمي الى رفض التيار النفسي الذي يحكم الأساطير والرموز في دلالات الألفاظ، بل يرمي إلى التحذير من طغيانه، وإلى جعله رديفاً للأسلوب الأصيل، على أن يركب صهوة النقد وراء التيار العربي لا أمامه ولا مكانه.

تأثر بعض نقادنا المحدثين بالتيار البنيوي الغربي :

أما التيار النقدي الثاني الذي طغى على دراسة الشعر العربي القديم فهو تيار البنيوية، فما جوهره؟ وما الذي حاول أن يضيفه إلى دراسة شعرنا القديم؟

ظهرت البنيوية بعد ازدهار الدراسات الألسنية في النصف الثاني من هذا القرن، وذهب مريدوها إلى أنها ستحدث انقلاباً خطيراً في نقد الأدب وتحليله، وانشعبت دراسة هؤلاء الرواد إلى شعبتين: أولاهما نظرية، تسعى إلى توضيح الأسس والمبادىء، والثانية عملية تهدف إلى تطبيق الأسس على النصوص.

ويبدو أن الدراسات النظرية لما تبلغ حد النضج، وأن فريقاً من الذين قبسوا مبادئها لم يستطيعوا أن يترجموا مفاهيمها الجديدة بمصطلحات جديدة دقيقة. قال محمد الهادي الطرابلسي «إن الأسلوبية أو علم الأسلوب هو آخر ما تفرع عن اللسانيات من علوم اللغة الحديثة.. ولكن هذا العلم لم يثمر بعد ما به نستطيع أن نفرق بوضوح على الأقل ما الأسلوب؟ وما حد مستويات الكلام؟ ما الشعر؟ ما النثر؟ ولذلك ارتأينا من الأنجع في الوضع الراهن أن يكون سيرنا من التطبيق الى التنظير على عكس ما يجري به العمل عادة في سائر العلوم من التنظير إلى التطبيق. وسوف لا يكون حظنا من التنظير كبيرا، فلن ينكشف الغطاء كليا في آخر بحثنا عن ما هية الأسلوب، وماهية الشعر»(١).

---

(١) خصائص الأسلوب في الشوقيات، محمد الهادي الطرابلسي ـ تونس ١٩٨١م ص ١٠

القواعد النظرية للنقد البنيوي :

لكن فريقاً آخر كان أجرأ من الطرابلسي وأسرع، فوضع القواعد قبل أن يحلل ويطبق. ومن هذا الفريق الدكتور عبدالله محمد الغذامي الذي شرح الأسلوبية، فقال «إنها ترتكز على اللغة لذاتها» لا لما تحمله من دلالات». وحدد علاقة الشاعر باللغة تحديداً منقولاً عن اللغوي الألسني (ياكبسون) فقال: «الشاعرية تنبع من اللغة لتصف هذه اللغة، فهي لغة عن اللغة، تحتوي اللغة وما وراء اللغة، مما تحدثه الإشارات من موحيات لا تظهر في الكلمات، ولكنها تختنبىء في مساربها»(١). ثم قرر أن البنيوية هي الثمرة اليانعة التي انعقدت وأينعت بعد تطور الدراسات الألسنية والأسلوبية، فقال: «وتنبثق البنيوية من هذه الأفكار اللسانية»(٢) ونقل عن الباحث اللغوي (بياجيه) تعريفاً زعم أنه يشفي غليل كل متطلع إلى تعريف محدود، وهو قوله «إن البنية تنشأ من خلال وحدات تتقمص أساسيات ثلاثاً هي الشمولية، والتحول، والتحكم الذاتي(٣)». ثم مضى يشرح هذه الأساسيات.

ولعله أدرك بعد الفراغ من شرح التعريف أنه لم ينقع غلة القارىء الظامىء إلى تعريف محدد، فأقلع عما كان يخوض فيه، وخاض في الحديث عن أربعة منطلقات تعد ـ عنده وعند الباحث البنيوي (ليتش) ـ ركائز البنيوية، وهي استكشاف البنى الداخلية الشعورية للظاهرة، ومعالجة العناصر بناء على علاقاتها وليس على انها وحدات مستقلة، ودراسة الأنظمة التي تنتظم التراكيب، والسعي إلى إقامة قواعد عامة عن طريق الاستنتاج أو الاستقراء، وعقب الغذامي على هذه الركائز الأربع فقال «وهذه المنطلقات الأربعة التي يخصها ليتش بالتركيز تعين على تقبل البنيوية كمنهج نقدي ذي فعالية بناءة، تساعد على تذوق النص الأدبي تذوقا مبنيا على تصور نظري نقدي»(٤).

وذهب كمال أبو ديب إلى أن البنيوية ستحدث تغييراً جذرياً في الفكر العربي، وستنقله «من فكر تطغى عليه الجزئية والسطحية والشخصانية، إلى

---

(١) ، (٢) الخطيئة والتكفير ـ د. عبدالله الغذامي ص : ١٨.
(٣)، (٤) الخطيئة والتفكير ص : ٣٨.

فكر يترعرع في مناخ الرؤية المعقدة المتقصية الموضوعية والشمولية والجذرية في آن واحد»(١).

اتكاء البنيوية على المنهج النفسي :

فإذا تركنا المنهج وانتقلنا إلى التطبيق وجدنا أن الدارسين البنيويين لا يكتفون بالركائز التي أشرنا إليها، بل يضطرون الى الجمع بين منهج الدراسات النفسية ومنهج الدراسات البنيوية، غير أن بعضهم يجمجم ولا يفصح، وبعضهم يقر بأن البنيوية مرتبطة بالدراسات النفسية، وبأنه لا سبيل إلى توفية النص حقه من التحليل بالاعتماد على الأسس البنيوية وحدها لأسباب كثيرة أبرزها «قيام البنيوية على تراث فكري وفلسفي ولغوي يعود إلى أوائل القرن الماضي، وكونها استمراراً لتطورات فكرية وفلسفية، تضرب جذورها في أغوار التراث الأوربي، ممتدة إلى (هيغل) على الأقل، ومفاهيمه الجدلية، وإلى (فرويد) والتحليل النفسي»(٢). ولهذا لم تكن البنيوية على حق حينما ادعت أن «الأسلوبية تركز على اللغة لذاتها، لا لما تحمله من دلالات»(٣) ولا صادقة حينما ادعت أن عبقرية الشاعر كلها «تكمن في إبداعه اللغوي»(٤).

إلغاء الشاعر وإثبات الناقد في المنهج البنيوي :

ادّعى (رولان بارت) أن الدارس البنيوي لا يحتاج الى معرفة الشاعر، وحسبه أن يمر بشعره ليدرك كل شيء، لأن «اللغة هي التي تتكلم، وليس المؤلف»(٥) وذكر (تودروف) قراءات ثلاثاً للنص : قراءة تقليدية تفهم النص اعتماداً على صاحبه والمجتمع، وقراءة شارحة ترمي إلى فهم المعاني وإفهامها، وقراءة شاعرية، هي عنده أهم القراءات، لأنها «تسعى إلى كشف ما هو في باطن النص، وتقرأ فيه أبعد مما هو في لفظ الحاضر، وهذا يجعلها أقدر على تجلية

---

(١) جدلية الخفاء والتجلي ـ كمال أبو ديب، ـ بيروت ١٩٨١م ص : ٨.
(٢) جدلية الخفاء والتجلي ص : ١٠ ـ ١١.
(٣) ، (٤) المصدر السابق، ص : ١٨.
(٥) المصدر السابق، ص ٧١.

حقائق التجربة الأدبية، وعلى إثراء معطيات اللغة كاكتساب إنساني حضاري قديم»(١).

يتضح مما سبق أن البنيوية تلغي الشاعر، وتثبت الناقد، أو تنزع النص من صاحبه، وتملكه الناقد يفسره على النحو الذي يروقه، وهنا مكمن الخطر على الشعر القديم. فالنص قبل أن يبلغ الناقد كان قطعة من حياة قديمة تزخر بأفكار ومشاعر وتجارب أفرغها فيه، ولهذا يصعب علينا ان نفرغه من مضمونه لنصب فيه أفكارنا ومشاعرنا، وأن نزعم ان الشاعر أراد ما نريد، أو أن النص يوحي ما نستوحي.

قد يقول قائل: إن النص القديم جوهرة لم يقدرها الناقد القديم حق قدرها، أو معدن مشع عجز علم الأوائل عن رصد كهاربه الدوارة، ثم جاء العلم الحديث، فوقف على السر، وفجر الطاقة النووية، هذا الكلام يقبله العلم، لأن للمعادن تركيباً ذرياً، ووزناً جوهرياً، لكن إشعاع المشع من المعادن فيضي عفوي، لا يد للإنسان فيه، فهو كتفجر البراكين، وتبخر الأمواه. أما النص الأدبي فقطعة من مجتمع له تاريخ وثقافة وصورة لإنسان له شخصية وملكات وليس من حق الناقد البنيوي أن يخلع عليه من ثقافته الحديثة مفاهيم وعواطف ما خطر للشاعر شيء منها وهو ينظم، وما نظنه سيرضى عنها إذا بعث وفسرت له. درس أبو ديب قول أبي محجن الثقفي :

كفى حزنا أن تطرد الخيل بالقنا ... وأترك مشدودا عليّ وثاقيا
إذا قمت عنّاني الحديد وأغلقت ... مصاريع من دوني تصم المناديا

فقرر أن النص يتحرك في «فضاء من التصورات الثنائية المتشكلة في إطار المغلق والمفتوح»(٢)، ومضى يحلل الألفاظ الدالة على الإغلاق والتقييد والسكون كالمصاريع والحديد والوثاق، والألفاظ الدالة على الانطلاق والحركة والانفتاح كالطرد والخيل والنداء معتمداً على تحليل الحركات والأصوات والحروف، ثم

---

(١) المصدر السابق ص : ٧٦.
(٢) جدلية الخفاء والتجلي ص : ٦٨.

ختم تحليله بقوله. «وحصيلة ذلك تعميق الحس المأسوي الطاغي على القصيدة. وتجسيد الحنين إلى الانطلاق، وعبثية المحاولة في وجه المصاريع التي تسدّ الدار المغلق، أي أن جسد اللفظة الصوتي والصرفي يصبح بنية نووية تجسد التجربة الجذرية في القصيدة، والعلاقات الجدلية التي تنشأ ضمنها»(١). وهذا كلام بنيوي خالص. لكن الناقد حينما حلل بيتي ابن المعتز الآتيين لم يلتزم حدود البنيوية، بل طفق يتطوح في آفاق المنهج النفسي لغاية في نفسه.

قال ابن المعتز

قد انقضت دولة الصيام وقد	بشّر سقم الهلال بالعيد
يتلو الثريا كفاغر شره	يفتح فاه لأكل عنقود

وبعد أن حلل أبو ديب صورة البيتين على الطريقة البلاغية، قال: «تبدو الصورة فقيرة في طاقاتها الفنية شكلية شحيحة الدلالة.. وليست خلقاً للخيال الشعري الجذري الفاعلية»(٢) فما هذا الذي يسميه أبوديب «خلقاً للخيال الشعري الجذري الفاعلية»؟

يبدو أن وسائل البنيوية الصرف لم تُبلِّغ الدارس سماء سما إلى مطاولتها، فطار إليها على جناح راشه بخَلْق الشاعر وخُلقِهِ فقال: «وابن المعتز لم يُعرف بتقاه وورعه وتدينه، بل عرف بامتلاء شعره، وامتلاء وجوده بشرب الخمر.. لكنه رغم ذلك كان مجبراً على الصيام في رمضان على الأغلب بسبب ضغط الواقع الاجتماعي.. وربما بسبب ضغط السلطات أي الدولة ذاتها»(٣) ومضى يحلل كما يحلوله، ويقارن الضغط بالحرية، ثم قال: «يتشوق الشاعر للعيد تشوقاً له دوافع محددة، تختلف عن دوافع الرجل الورع: لذة الطعام ومتعة الخمر»(٤)، كذا قال.

---

(١) المصدر السابق ص : ٧٠.
(٢)، (٣)، (٤) جدلية الخفاء والتجلي ص : ٢٥.

مزالق النقد البنيوي في دراسة شعرنا القديم :

ونحن ـ على إعجابنا بأسلوبه في التحليل ـ نتساءل: لماذا حلل الناقد البنيوي نفس الشاعر وخلقه قبل تحليل أبنية اللغة؟ ألعجز المعادلات البنيوية عن الغوص في النفس أم لحرص الناقد على أن يستخرج من نفس الشاعر ما يريد استخراجه، لا ما تنطوي عليه النفس، ولاما يحمله النص، وكيف لا يفعل ذلك وهو محصن بقانون البنيوية الجائر، وهو إثبات الناقد وإلغاء الشاعر؟

الجواب يحتمل الأمرين، وأمراً ثالثاً، وهو سعي الناقد إلى غرض يريد أن يبلغه، وأن يبلغه القارىء، ولهذا يحسن الحذر من المزالق الخطيرة التي يدفع الناقد النص إليها عن ضلال أعمى، أو عن تضليل بصير، وأهم هذه المزالق: أن تحليله يحتمل الجرح والتعديل، لأنه لا يستند الى حقائق أثبتها التاريخ، فقد ذهب الناقد إلى أن ابن المعتز كان سكيراً ملأت الخمر وجوده، وكتب التراجم لم تحشره في زمرة الخماريين المخمورين. قال القلقشندي «كان فاضلاً شاعراً إماماً في البلاغة»(١) والفضل لا يقرن بالخمر. وذكر ابن خلكان «أن له أرجوزة في ذم الصبوح»(٢) واستنبط من بيتين له أنه كان يشرب الخمرة المطبوخة، وأنه كان حنفي المذهب. فلو كان ابن المعتز كالأعشى والأخطل وأبي نواس لارتضينا قول أبي ديب إن العنقود في بيت ابن المعتز قدح أو زق، وإن انحناء الهلال فم يعب الخمر، أو يفغر لعبها.

والمزلق الثاني أن الناقد أقام نتائجه على مقدمات غير صحيحة، إذ ذهب إلى أن الشاعر كان مجبرا على الصيام، وأن السلطة كانت تغلق أفواه الناس في رمضان وَهبها أغلقتها في النهار فما الذي يغلقها عن الخمر في الليل؟ وهل الصوم ضريبة يدفعها المسلم إلى الدولة مكرهاً؟ ولنقل: إن الدولة أغلقت أفواه الناس علانية فما الذي يمنع انفتاحها سراً؟ لقد كان المسلم غير الورع ـ شأنه في ذلك شأن المسلم في هذا العصر ـ يستطيع أن يفطر سراً كما كان أبو إسحاق الصابي غير المسلم يصوم علانية مصانعة للمسلمين.

---

(١) الإنافة في مآثر الخلافة للقلقشندي ـ بيروت ١٩٨٠م جـ١ ص : ٢٧٦.
(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ١ ص : ٧٧ ـ ٧٩.

والمزلق الثالث أن التأويلات التي يتمخض عنها هذا التيار تجعل النقد فوضى، ولا سبيل إلى قمع الفوضى إلا بالوقوف على أرض صلبة هي دلالات الألفاظ التي تبقي على قدر لا بد منه من معاني الألفاظ، يتخذه الدارس أساساً لتأويلاته وتحليلاته، تُبْقي على معاني الهلال والثريا والفم والعنقود واضحة في الأذهان، فلا تجعل العنقود خمراً، ولا الهلال فم سكير لأن الناقد يريد أن يكون كذلك، وقد عُرف ابن المعتز بصوره الحسية المركبة وتشبيهاته التمثيلية المترفة الملونة، فلماذا نسلبه هذا الفن بتفسير باطني، وتأويل متوهَّم؟

والمزلق الرابع الذي نخشى أن تقاد أقدامنا إليه هو أن يشتط أصحاب المفاهيم الجديدة فيتناولوا بنقدهم نصوصاً أهم من شعر ابن المعتز وميمية المتنبي، تتعلق بمثل العرب وقيمهم فينقلب النقد إلى نقض، ويزعزع بناء التراث، أو تصدع في أركانه صدوع لا ترمّ.

خاتمة البحث :

وبعد

فإذا كان النقد الحديث بتياريه الرمزي النفسي، واللساني البنيوي وبأساليبه الجدلية اللغوية يرمي إلى الغوص في أعماق النفس، وإلى تفجير بنى الألفاظ فإننا نرجو أربابه ـ وهم يدرسون شعرنا القديم ـ ألاّ يسرفوا في الغوص والتفجير، لئلا يفضي الغوص في الأعماق إلى الاختناق، ولئلا يؤدي التفجير إلى التدمير، وأن يجعلوا مفاهيمهم الحديثة رديفاً للنقد القديم المحتكم إلى دلالات الألفاظ لا بديلاً منه.

مصادر البحث :

١ ـ ابن الرومي حياته من شعره ـ عباس محمود العقاد ـ بيروت ١٩٦٨م.
٢ ـ أسس النقد الأدبي عند العرب ـ الدكتور أحمد بدوي ـ القاهرة ١٩٦٤م.
٣ ـ الأغاني ـ أبو الفرج الأصفهاني ـ دار الثقافة بيروت ١٩٥٢م.
٤ ـ الإنافة في مآثر الخلافة ـ القلقشندي ـ بيروت ١٩٨٠م.

٥ ـ بحوث في المعلقات ـ يوسف اليوسف ـ دمشق ١٩٧٨م.
٦ ـ البيان والتبيين ـ الجاحظ ـ بيروت ١٩٦٨م.
٧ ـ ثقافة الناقد الأدبي ـ محمد النويهي ـ مصر ١٩٦٩م.
٨ ـ جدلية الخفاء والتجلي ـ الدكتور كمال أبو ديب ـ بيروت ١٩٨١م.
٩ ـ خصائص الأسلوب في الشوقيات ـ محمد الهادي الطرابلسي ـ تونس ١٩٨١م.
١٠ ـ الخطيئة والتفكير ـ الدكتور عبدالله الغذامي.
١١ ـ دراسات رؤوية ـ محيي الدين صبحي ـ دمشق ١٩٨٧م.،
١٢ ـ دراسات فنية ـ الدكتور عبدالكريم اليافي ـ دمشق ١٩٧٢م.
١٣ ـ دلائل الإعجاز ـ عبدالقاهر الجرجاني ـ تحقيق الدكتور رضوان الداية، والكدتور فايز الداية.
١٤ ـ سير اعلام النبلاء ـ شمس الدين الذهبي ـ بيروت ١٩٨٣م.
١٥ ـ شعر أبي نواس ـ الدكتور أحمد دهمان ـ حمص ١٩٨٣م.
١٦ ـ الشعر العربي المعاصر ـ الدكتور عز الدين إسماعيل.
١٧ ـ الصاحبي في فقه اللغة ـ أحمد بن فارس ـ تحقيق السيد احمد صقر ـ مصر ١٩٧٨م.
١٨ ـ عباس العقاد ناقداً ـ عبدالحي دياب ـ القاهرة ١٩٧٠م.
١٩ ـ العمدة ـ ابن رشيق ـ مصر ١٩٦٣م.
٢٠ ـ الفن ومذاهبه في الشعر العربي ـ الدكتور شوقي ضيف ـ القاهرة ١٩٤٥م.
٢١ ـ في النقد الأدبي ـ الدكتور شوقي ضيف ـ مصر ١٩٦٢م.
٢٢ ـ قراءة ثانية لشعرنا القديم ـ الدكتور مصطفى ناصف ـ دار الاندلس ١٩٨١م.
٢٣ ـ كتاب الصناعتين ـ أبو هلال العسكري ـ بيروت ١٩٨١م
٢٤ ـ معجم الاساطير اليونانية والرومانية ـ العثمان والأصفر ـ دمشق ١٩٨٢م.
٢٥ ـ مناهج النقد الأدبي ـ ديفيد ديتش ـ ترجمة محمد يوسف نجم ـ بيروت ١٩٦٧٠م.
٢٦ ـ المنتخب ـ أبو منصور الثعالبي ـ بيروت.
٢٧ ـ وفيات الأعيان ـ ابن خلكان.



الحياة العلمية في مصر
في العهدين الطولوني والإخشيدي
(٢٥٤ - ٢٥٨هـ)

د. صالح يوسف معتوق

مقـــــدمة :

إن دراسـة تـاريـخ امتنـا الاسـلاميـة في مختلف جـوانبـه ـ السيـاسي والإجتماعي والعلمي ـ تطلعنا على المستوى الشامخ الذي وصلت اليـه أمتنـا في تلك العصور

ونحن لا ندرس تاريخنا وحضارتنا لنفاخـر بهـا فحسب ثم نقعـد مـع القاعدين، بل لتكون لنا حافزا وباعثا على مواصلة تشييد ذاك الصرح الذي خلفه لنا اجدادنا. ولكي ننطلق في بنائنا الحضاري من قاعدة صلبـة، واسـاس متين، وكي لا نشعر بأننا أمة منقطعة لا ماضي لها ولا تـاريـخ ولا حضـارة مشرفـة، عليها ان تبدأ تشييد حضـارتها من فراغ.

وان دراسة كل عصر اسلامي وكل مدينة اسلامية على حدة تعـرفنـا على جوانب الرقي العلمي الذي وصلت اليه تلك البلدان، وسنخرج من هذه الدراسة بأنه كان يوجد في كـل قطـر اسـلامي عـدد كبير من العلماء في كـل فن، بحيث لوكانوا موزعين على كل الاراضي الاسلاميـة لكـان في ذلك فخـر، فكيف وهـم في بقعة من تلك البقاع الشاسعة، وفي كل قطر امثالهم عدداً وكفاءة!!

ولكثرة هؤلاء العلماء نجد ان علماءنا السابقين ما تركوا بلدا الا وألفـوا في تراجم اعيانه، وقد ذكر الامام الـذهبي(١) (٧٤٨ هـ) ان الحاكم النيسابـوري (٤٠٥ هـ) قال: «اعلم بأن خراسان وما وراء النهر، لكل بلد تاريخ صنفه عالم منها، ووجدت نيسابور مع كثرة العلماء بها لم يصنفوا فيه شيئا فدعـاني ذلك الى ان صنفت تاريخ النيسـابوريين».

ولا اريد ان اسرد مؤلفات تواريخ البلدان الاسلامية فكثير منهـا مطبـوع متداول، والأكثر إما هو مفقود، او ما يزال مخطوطاً.

وقد حظيت مصر بنصيب كبير في دراساتها والاعتنـاء بتـاريخهـا، لانهـا

---

(١) تذكرة الحفاظ للذهبي ٣/١٠٤١.

حظيت ايضـا في السـابق بعـدد كبير من العلماء في مختلف العصـور الفـوا في تاريخها، وتراجم أهلها، وجغـرافيتهـا، إضـافـة الى تصـانيفهم في شتى فنـون المعرفة.

وسألقى هنا ـ في هذا البحث ـ نظرة مجملة على الحياة العلميـة في مصر، في العهدين الطولـوني والاخشيـدي، لنطلـع على المستـوى العلمي فيهـا في تلك الفترة، ولتكون هذه الدراسة نموذجاً من نماذج الحياة العلمية في قطر اسـلامي يقاس عليه ـ على وجه التقريب ـ كثير من الاقطار الاسلامية.

وقبل الشروع في صلب الموضوع يجمل بنا ان نلم المامه موجزة بأحـوال مصر السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، في ذينك العهدين.

الحالة السياسية :

أصبحت مصر ولاية اسلامية تابعة لمركز الخلافـة في المـدينـة المنـورة في السنة العشرين للهجرة، حيث اتم الله فتحهـا على يـد القـائد الشهير عمـرو بن العاص رضي الله عنه، وكان يتم تعيين والى مصر من قبـل الخليفـة في المـدينـة المنورة أو في دمشق أو بغداد.

وفي سنة ٢٥٤ هـ دخلت مصر عهداً جديداً فقد قلد الخليفة المعتز بـاللـه قائده بـاكبـاك التركي مصر، فـاستخلف عليهـا احمد بن طـولـون وضـم اليـه الجيش(١)، وكانت علاقة ابن طولون بدار الخلافـة جيـدة، وقـد اعتمـد عليـه الخليفة في محاربة البيزنطيين في بلاد الشام، فتم له ذلك. فاتسعت دائرة نفوذه لتشمل دمشق وطرسوس ومناطق الثغور والجزيرة.(٢).

ثم ساءت العلاقة بينه وبين دار الخلافة، بسبب خلافة مـع المـوفق اخي المعـتمد، فاسـتقل ابن طولون بحـكم مصر والـشام، وامـر بلـعن المـوفق على المنابر(٣).

---

(١) سيرة احمد بن طولون للبلوي ص ٤٢.
(٢) موسوعة التاريخ الاسلامي لاحمد شلبي ٥/٨١.
(٣) تاريخ الاسلام السياسي لحسن ابراهيم حسن ٣/١٢٨ ـ ١٢٩.

ثم تحسنت العلاقة ببغداد في عهد ابنه خمارويه (٢٧٠ ـ ٢٨٢) وأُقِرَّ على حكم مصر والشام والثغور، مقابل مبلغ من المال يؤديه كل عام (١). ثم استطاعت بغداد ان تعيد مصر الى نفوذها سنة ٢٩٢ هـ(٢)، بعد ان ضعفت الدولة الطولونية. وشهدت مصر بعد ذلك موجة من الاضطرابات الى ان ارسل اليها محمد بن طغج الإخشيد سنة ٣٢٣ هـ فاستطاع ان يرد هجمات الفاطميين ويعيد الامن والاستقرار الى البلاد. وقد كافأه الخليفة على ذلك بأن أضاف اليه ولاية الحجاز(٣).

وبعد وفاة محمد بن طغج الإخشيد سنة ٣٣٥ هـ استأثر بحكم مصر كافور الإخشيدي ـ نيابة عن ولديْ محمد بن طغج القاصريْن ـ ثم استطاع كافور سنة ٣٥٥ هـ ان يحصل على تقليد الحكم من الخليفة. وفي عهد كافور استقلت مصر عن التبعية لدار الخلافة استقلالا واضحا، الا انه لم يصل الى درجة القطيعة، كما في أيام الطولونيين(٤). وبعد وفاته سنة ٣٥٧ عادت الاضطرابات الى مصر، فدخلها الفاطميون سنة ٣٥٨ هـ بقيادة جوهر الصقلي.

الحالة الإقتصادية :

شهدت مصر في العهد الطولوني حياة اقتصادية مزدهرة ادت الى رفاهية الشعب وراحته، فقد اسس احمد بن طولون مدينة القطائع، كان فيها كما وصف البلوى(٥): «سوق العيارين(٦) يجمع فيه البزازين والعطارين. وسوق الفاميين(٧) يجمع فيه الجزارين والبقالين والشوائين. وكان في دكاكين الفاميين جميع ما في دكاكين نظرائهم في المدينة واحسن. وسوق الطباخين يجمع فيه

---

(١) الولاة والقضاة للكندي ص ٢٤٠ ـ مصر في عهد الطولونيين لحسن محمود ص ٦٣.
(٢) مصر في عهد الطولونيين ٨١ ـ ٨٧ ـ وتاريخ الاسلام السياسي ١٣٣/٣ ـ ١٣٤.
(٣) موسوعة التاريخ الاسلامي ٩٩/٥ ـ ١٠٢ ـ تاريخ الاسلام السياسي ١٢٧/٣ ـ ١٢٨.
(٤) مصر في عهد الاخشيديين لسيدة كاشف ص ٢٩٣.
(٥) سيرة احمد بن طولون ٥٣ ـ ٥٤
(٦) العيار: كثير المجيء والذهاب، ولعله يقصد المكثرين من المساومة في البيع والشراء. هامش سيرة احمد بن طولون ص ٥٣.
(٧) الفامي: بائع الفوم اي الثوم والحنطة والحمص والخبز، وسائر الحبوب التي تخبز. سيرة احمد بن طولون الهامش ص ٥٤.

الصيارفة، والخبازين، وأصحاب الحلواء، ثم لكل صنف من جميع الصنائع أفرد له سوقا حسنا عامراً نبيلا صينا، فكانت هذه المدينة اعمر من مدينة كبيرة من مدن الشام واكبر واحسن».

وقد استحدث الطولونيون في مصر صناعة الاسلحة، ثم صناعة السفن الحربية والتجارية(١). كما ازدهرت صناعة الغزل والنسج. وكذا صناعة الخزف المتنوع الاشكال والزخرفة، كما شهدت مصر في تلك الفترة ايضا صناعة السكر المستخرج من القصب(٢) وغير ذلك.

ومما يدل على حسن الادارة الاقتصادية لمصر، وحسن استغلال الاراضي الزراعية، ان قيمة الخراج في عهد ابن طولون بلغ اربعة ملايين وثلاثمائة الف دينار(٣).

واستمر الرخاء الاقتصادي في عهد الاخشيديين، فانتشرت صناعة النسيج لتشمل كثيرا من المدن والقرى ولاسيما الدلتا، وتنيس، ودمياط، والاسكندرية، والبهنسا، واسيوط، وغيرها(٤). كما شهدت مصر في تلك الفترة ايضا تدهور صناعة ورق البردي، بسبب استيراد الورق من الصين، وسمرقند، ودمشق، وطبرية، وطرابلس الشام(٥). ونشطت الحركة التجارية فكانت القوافل التجارية تجوب البحار، وكان ثغر عيذاب ملتقى تجارة النهر بتجارة البحر، فكانت البضائع تصل اليه من قوص واسوان، ثم يعبر التجار البحر من عَيْذَاب(٦) الى جُدّه(٧).

---

(١) مصر في عهد الطولونيين لحسن محمود ص ١١٠.
(٢) مصر في عهد الطولونيين لحسن محمود ص ١١١ ـ ١١٢.
(٣) مصر في عهد الطولونيين لحسن محمد ص ١١٠.
(٤) مصر في عهد الاخشيديين لسيدة كاشف ص ٣١١.
(٥) مصر في عهد الاخشيديين لسيدة كاشف ص ٢٩٢.
(٦) عيذاب بالفتح ثم سكون وذال معجمة وآخره باء موحدة، ميناء على البحر الاحمر وهي مرسى المراكب التي كانت تقدم من اليمن الى الصعيد. انظر معجم البلدان لياقوت الحموي ٤/١٧١.
(٧) مصر في عهد الاخشيديين لسيدة كاشف ص ٢٨٩ ـ ٢٩٥.

وقـد حصلت في مصر ازمـات اقتصـاديـة في العهـد الاخشيــدي بسبب انخفاض منسوب النيل، فوقع الغلاء الشديد في سنوات: ٣٢٩ ـ ٣٣٨ إلى ٣٤١ ـ ٣٤٣ ومن سنـة ٣٥٢ ـ ٣٦١ فاختفى القمح، واضطربت الاحـوال، وكثـرت الفتن ونهبت الضيـاع، وكـان ذلك من الاسبـاب التي اضعفت دولـة الاخشيـد واذنت بسقوطها(١).

الحالة الإجتماعية :

ظهـر في مصر في العهـد الطـولـوني فئـة من النـاس تحف بقصر الامير، وتحوز النفوذ الكبير لديه، وتتكون هذه الفئة من قواد الجيش، وحجاب القصر، ورجال البلاط وكبار الموظفين(٢).

وشـاع في مصر في ذلك العهـد استعـراضـات الجيش الطـولـوني الضخم بفرقـه المختلفـة واسلحتـه الكـاملـة. وكـان النـاس يتنـادون لمشـاهـدة هـذه الاستعراضات وهي تمر امام احمد بن طولون، او التي تكـون بين يـدي الامير عند خروجه في المواكب العظيمة لاسيما ايام خمارويه(٣).

ونتيجة للرخـاء الاقتصـادي انتشرت في مصر عمارة القصـور والبيـوت الكبيرة، فقد جاء في ملحق الولاة والقضـاة للكنـدي(٤): «ان القاضي محمـد بن عَـبْدَة بنى دارا عظيمة، كان يدّعى انه صرف عليها مائة الف دينـار، ثم يقـول: صرفت عليها هذا القدر سوى اصل ثمنها».

وفي العهد الإخشيدي شهدت مصر احتفالات ومواسم عديدة، فقـد كـان الجيش يقيم الاستعراضـات وخاصة في عيد الفطر، وكـان ينصب في هـذا العيـد سماط عظيم لأفراد الشعب، يأكلون منه ويحملـون مـا يـريـدون من الطعـام،

---

(١) مصر في عهد الاخشيديين لسيدة كاشف ص ٢٦٢.
(٢) مصر في عهد الطولونيين لحسن محمود ص ٩٨.
(٣) المصدر السابق ص ٩٥.
(٤) ص ٥١٦.

وكذلك كانت تعمل اسمطة اخرى في عيد الأضحى، كما احتفل الإخشيديون بعيد الغطاس، وهو عيد نصراني سمي بذلك لان كثيرا من النصارى كان يغطس فيه بمياه النيل(١).

وكان المجتمع المصري في العهد الإخشيدي يتـألف من خمس فئـات هم: الاشراف، وكبار الموظفين والملاك والتجار، وسواد الشعب، وأهل الذمة وغـالبهم من القبط، والرقيق، وقـد كثـروا في العصر الاخشيـدي، وعمـل كثير منهم في الزراعة(٢).

تلك لمحة موجزة في اوضاع مصر السياسية والاقتصادية والاجتماعيـة في العهدين الطولوني والاخشيدي، لابد منها لمعرفة الأجواء العامة التي كانت تحيط بالعلماء لتكون الصورة كاملة امامنا.

الحياة العلمية :

شهدت مصر في القرنين الثالث والرابع الهجريين حيـاة فكريـة نشطـة، تمثلت في وجود عدد كبير من علمائها والواردين اليها في مختلف ميـادين العلم. وكان لحكام مصر نصيب في اثراء الحياة الثقافية فيها، فقد كـانـوا يتبـارون في اكرام العلماء وتشجيعهم.

ولم تتأثر الحركة العلمية في مصر باضطراب الاحوال السياسية فقد بقيت هذه الحركة تثمر ابحاثا ودراسات ومصنفات جديدة في كافة فنون المعرفة.

وكـانت المسـاجـد في تلك الفترة هي التي تحتضن طـلاب العلم والعلماء وحلقاتهم الدراسية، فالمدارس لم تعرف في مصر الا في القرن السادس حين بنى الناصر صلاح الدين الايوبي مدرسته عام ٥٧٢ هـ.

وكان العصر الإخشيدي ايضا كالعصر الطولـوني غنيـا بطـوائف العلماء

---

(١) مصر في عهد الاخشيديين لسيدة كاشف ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦.
(٢) مصر في عهد الاخشيديين لسيدة كاشف ص ٢٤٥ الى ٢٥٦.

جيمعاء يلتقون في مجالس الامراء وعِلْية القوم وتحظى بتقديرهم ورعايتهم. كما كان في الفسطاط سوق كبير للوراقين، يسعى اليه أهل الادب والعلم(١).

تلك نظرة اجمالية الى الحيا ةالعلمية في مصر في تلك الفترة سأتناولها - بإذن الله - بشيء من التفصيل:

أولاً : العلوم الشرعية :

بعد ان فتحت مصر اشتغل الصحابة - رضوان الله عليهم - الذين دخلوها بتبصير من اسلم من المصريين بأحكام دينهم الجديد، ليؤدوا التكاليف الشرعية عن علم وبصيرة، ولم يمض قرن من الزمان الا واثمرت جهود الصحابة، فظهر من ابناء مصر علماء وائمة كبار، لا تقل منزلتهم العلمية عن علماء وائمة الحرمين الشريفين والشام والعراق، كالامام الليث بن سعد (١٧٥ هـ) وعبدالله بن وهب المصري (١٩٧ هـ) ثم تلامذه الامام الشافعي كالبويطي (٢٣١ هـ) والمزني (٢٦٤ هـ) وابن عبدالحكم (٢٦٨) وغيرهم.

وساعرض هنا الى اهم من عرف بالعلم الشرعي في مصر في الدولتين الطولونية والاخشيدية، مبتدئاً بأهل الحديث.

فمن اشهر المحدثين في تلك الفترة الربيع بن سليمان المرادي المصري (١٧٤ - ٢٧٠) صاحب الامام الشافعي وراوية كتبه، ولامامته في هذا الفن، وعنايته به وضبطه له، روى عنه أصحاب السنن الاربعة والطحاوي وغيرهم(٢) وعندما افتتح ابن طولون مسجده بمصر، اختراه ليملي فيه الحديث، فعمل عند افتتاح المسجد بابا فيما روي عن النبي ﷺ انه قال من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة(٣).

---

(١) مصر في عهد الاخشيديين لسيدة كاشف ص ٢١٧

(٢) انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ ١/٥٨٦، طبقات الشافعية للسبكي ٢/١٣٢ وحسن المحاضرة للسيوطي ١/٣٤٨.

(٣) الخطط المقريزية للمقريزي ٢/٢٦٥.

والامام النسائي أبو عبدالرحمن احمد بن شعيب (٢١٥ ـ ٣٠٣) احد مؤلفي السنن الستة المعتمدة وان كان مولده نسا(١)، الا ان له رحلات ـ في طلب الحديث وتعليمه ـ الى خراسان والعراق والحجاز والجزيرة والشام ومصر، ثم استوطن الاخيرة وحدث بها، واخذ عنه بها خلق كثيرون لا يحصون، وكان قد تفرد بمعرفة علم الحديث واتقانه وعلو اسناده(٢).

وورد مصر في هذه الفترة عدد كبير من العلماء والمحدثين ومن ابرز هؤلاء الائمة محمد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ) ومحمد بن اسحق بن خُزَيْمة (٣١١ هـ) ومحمد بن نصر المروزي (٢٩٤ هـ) ومحمد بن هارون الرُوياني (٣٠٧ هـ) وقد جمعت بينهم الرحلة في طلب الحديث، وحدثت لهم في مصر قصة يجدر الاشارة اليها، وهي انهم وهم في مصر أرْملوا، ولم يبق عندهم ما يقوتهم، واضّر بهم الجوع، فاجتمعوا ليلة في منزل كانوا يأوون اليه، فاتفق رأيهم على ان يستهموا ويضربوا القرعة، فمن خرجت عليه القرعة سأل لاصحابه الطعام، فخرجت القرعة على ابن خزيمة فقال لاصحابه: امهلوني حتى اتوضأ وأصلي صلاة الِخيرَة. فاندفع في الصلاة، فإذا هم بالشموع وخصي من قبل والى مصر يدق الباب، ففتحوا الباب، فنزل عن دابته فقال: ايكم محمد بن نصر؟ فقيل: هو هذا. فأخرج صرة فيها خمسون دينارا فدفعها اليه.

ثم قال: ايكم محمد بن جرير؟ فقالوا: هو ذا فأخرج صرة فيها خمسون ديناراً فدفعها اليه.

ثم قال: ايكم محمد بن اسحق بن خزيمة؟ فقالوا: هو هذا يصلي، فلما فرغ من صلاته دفع اليه الصرة وفيها خمسون ديناراً.

ثم قال : ايكم محمد بن هارون؟ وفعل به كذلك. ثم قال ان الامير كان

---

(١) نسا: بفتح اوله، مقصور، مدينة بخراسان بينها وبين مَرْو خمسة ايام وبينها وبين نيسابور ستة ايام خرج منها جماعة من أهل العلم. انظر معجم البلدان لياقوت الحموي مادة «نسا» ٥/٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٢) انظر تذكرة الحفاظ ٦٩٨/١ ـ حسن المحاضرة ٣٤٩/١.

قائلا(١) بالأمس، فرأى في المنام خيالا فقال: ان المحامد قد طووا كشحهم جياعا. فأنفذ اليكم هذه الصرار، واقسم عليكم اذا نفدت فابعثوا إلّي احدكم(٢).

وهذه الحكاية تدل فيما تدل عليه على مكانة مصر العلمية في تلك الحقبة حتى ان الائمة الكبار كانوا لا يستغنون عن الرحلة اليها للافادة من علمائها، وتدل ايضا على مصداقية اولى الامر في رعاية العلماء. عامة والغرباء منهم على وجه الخصوص، كما تدل على اخلاص هؤلاء في طلب العلم.

وهؤلاء العلماء الاتون الى مصر لطلب الحديث كانوا يـزيـدون من شعلة النشاط العلمي في مصر، سواء في تلقيهم أو في ادائهم، مما جعل البلد كخلية النحل تفور بالعلم والعلماء.

ومن ابرز محدثي مصر في القرن الرابع الامام ابو جعفر الطحاوي، احمد بن محمد بن سلامة (٢٣٩ ـ ٣٢١ هـ) فقد الف في علم الحديث كتبا مازالت الى يومنا رائدة في موضوعها كشرح معاني الآثار وشرح مشكل الآثار وغيرها(٣).

وقد نزح الى مصر في تلك الفترة ثم اقام بها الحافظ الحجة ابو علي سعيد بن عثمان بن سعيد بن السكن البغدادي (٢٩٤ ـ ٣٥٣ هـ) وكان قد عني بهذا الشأن ببغداد. وقد جمع وصنف وبعد صيته، وألف كتابه الصحيح المنتقى(٤).

ومن اعلام المحدثين المصريين في تلك الفترة الحافظ حمزة بن محمد بن علي الكناني المصري (٢٧٥ ـ ٣٥٧ هـ) العالم الزاهد، وقد روى عنه الدارقطني، وامل جزء البطاقة عن النسائي وابي يعلى، واخرج حديثا عن النبي ﷺ من مائتي طريق، ورحل في طلب الحديث الى بلاد الشام والعراق وغيرهما(٥).

---

(١) قائلاً: من القيلولة، نومة الظهيرة.

(٢) طبقات الشافعية للسبكي ٢/٢٥١.

(٣) تذكرة الحفاظ ٢/٨٠٨ ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية ١/٢٧١ وحسن المحاضرة ١/٣٥٠.

(٤) تاريخ علماء مصر لابن الطحان ٥٧ ـ تذكرة الحفاظ ٢/٩٢٧ ـ وحسن المحاضرة ١/٢٥١

(١) تاريخ علماء مصر لابن الطحان ٥٧ ـ تذكرة الحفاظ ٢/٩٢٢ ـ وحسن المحاضرة ١/٣٥١

أولئك ابرز واشهر محدثي مصر في تلك الحقبة، وقد كانوا ـ الى جانب عنايتهم بعلم الحديث دراية ورواية ـ ائمة في علوم اخرى.

علم القراءات :

عاش في مصر في القرن الهجري الثاني امام من ائمة القراءات انتهت اليه رياسة الاقراء بالديار المصرية، مع مهارة في علوم العربية، رحل الى المدينة المنورة، وعرض القرآن على قارئها نافع بن أبي نعيم، وختم عليه عدة ختمات، وكان ذلك عام ١٥٥ هـ. ذاك الامام هو ورش عثمان بن سعيد المصري (١٩٧ هـ) قبطي الاصل. والذي لقبه بورش الامام نافع لشدة بياضه. وقد وصفه الامام ابن الجزري(١) بانه «شيخ القراء المحققين، وامام اهل الاداء المرتلين». وما زالت قراءته هي المعتمدة الى يومنا في بلاد المغرب العربي.

وقد تصدر تلاميذته للاقراء بمصر من بعده كعبد الصمد بن عبدالرحمن العتقي المصري(٢) (٢٣١هـ) وابو يعقوب الازرق عمرو بن يسار المدني (نحو ٢٤٠ هـ)(٣).

ومن ائمة علم القراءات في مصر ابو الحسن النحاس، اسماعيل بن عبدالله ابن عمرو التجيبي قرأ على العَتَقي والازرق، ثم اصبح مقرىء الديار المصرية وكان قد تصدر للاقراء مدة بجامع عمرو بن العاص فأخذ عنه كثير من المصريين لاتقانه وتحريره، وكانت وفاته سنة بضع وثمانين ومائتين(٤).

ثم خلفه من بعده تلميذه ابو جعفر الأزدي المصري، أحمد بن عبدالله بن محمد بن هلال احد ائمة القراءة بمصر، وهو استاذ كبير ومحقق ضابط، اخذ عنه خلق من أهل مصر، وكانت وفاته سنة ٣١٠ أو ٣١٥ هـ(٥).

---

١) غاية النهاية في طبقات القراء ١/٥٠٢ ـ حسن المحاضرة ١/٤٨٥.
(٢) انظر غاية النهاية في طبقات القراء ١/٣٨٩ ـ وحسن المحاضرة ١/٤٨٦.
(٣) انظر غاية النهاية في طبقات القراء ٢/٤٠٢ ـ وحسن المحاضرة ١/٤٨٦.
(٤) انظر غاية النهاية في طبقات القراء ١/١٦٥ ـ وحسن المحاضرة ١/٤٨٧.
(٥) انظر غاية النهاية في طبقات القراء ١/٧٤ ـ وحسن المحاضرة ١/٤٨٨.

ومن أصحاب أبي جعفر الأزدي واضبطهم عامر بن احمد بن حمدان، ابو غانم المصري (٣٢٣ هـ) المقرىء النحوي، قرأ عليه الإدفوي وعامة اهل مصر، وله مصنف في اختلاف القراء السبعة(١).

علم الفقـــه :

اتبع أهل مصر المذاهب الفقهية المعتمدة وكان فيها كثير من فقهاء الشافعية والمالكية، وكان اتباع المذهب الحنفي قلة، اما الحنابلة فقد ذكر السيوطي(٢) «انهم قليل جدا ولم اسمع بخبرهم الا في القرن السابع وما بعده» وقد خلف الامام الشافعي عددا من تلامذته النجباء يفقهون أهل مصر.

فمن اشهر الفقهاء في مصر في تلك الفترة : الامام المزني ابو ابراهيم اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل (١٧٥ ـ ٢٦٤ هـ) احد اركان المذهب الشافعي، اثنى عليه امامه الشافعي فقال : «لو ناظر الشيطان لغلبه». وألف كتبا كثيرة منها، الجامع الكبير، والجامع الصغير، والمختصر، وغيره، وتفقه عليه خلق كثيرون، وكان الى جانب فقهه صاحب ورع وتقوى اذا فاتته صلاة في الجماعة صلاها خمسا وعشرين مرة(٣)

ثم العالم المبرز، والحجة النظار محمد بن عبدالله بن عبدالحكم (١٨٢ ـ ٢٦٨ هـ) اخذ مذهب مالك عن ابيه، ثم صحب الشافعي واخذ عنه، ثم عاد الى مذهبه الاول، وفي ايامه انتهت اليه الفتيا بمصر، وصارت اليه الرحلة من الغرب والشرق، ومن مؤلفاته: الشروط والوثائق، والرد على الشافعي، والرد على أهل العراق، والدعاوى والبينات(٤).

اما الأحناف فإنهم وان لم يكونوا اكثر عددا من المالكية والشافعية إلا ان منصب القضاء كثيرا ما كان يناط بهم، وذلك لان القاضي كان يعين من قبل

---

(١) غاية النهاية في طبقات القراء ٣٠١/٢ وسماه المظفر ـ وحسن المحاضرة ٤٨٨/١.
(٢) حسن المحاضرة ٤٨٠/١.
(٣) طبقات الشافعية للسبكي ٩٣/٢ ص حسن المحاضرة ٣٠٧/١.
(٤) تذكرة الحفاظ ٥٤٦/١ ـ حسن المحاضرة ٣٠٩/١ ـ شجرة النور الزكية لمخلوف ٦٧.

الخليفة ببغداد، وابرز فقهاء الاحناف في تلك الفترة القاضي بكار بن قتيبة، وتلميذة الطحاوي، فقد تولى القاضي بكار بن قتيبة بن اسد الثقفي الحنفي (١٨٢ ـ ٢٧٠ هـ) قضاء الديار المصرية من قبل الخليفة المتوكل، وذلك سنة ٢٤٦ هـ واستمر على القضاء الى وفاته، وكانت له مواقف شجاعة مع الامير احمد بن طولون تدل على صلابته في الحق، كما كان عفيفا عن اموال الناس، محمودا في ولايته، معروفاً بالعفة والعدل والنزاهة والورع، ومن مصنفاته الفقهية الرد على الشافعي فيما نقضه على ابي حنيفة، والشروط والوثائق، والمحاضر والسجلات وغيرها(١).

وكان للفقيه الشافعي عبدالرحمن بن سلمويه الرازي (٣٣٩ هـ) حلقة للتدريس في جامع عمرو، وكان قد قدم مصر وتفقه بها ودرس وافتى(٢).

ومن فقهاء الشافعية ايضا ابو بكر ابن الحداد المصري، محمد بن احمد بن محمد بن جعفر (٢٦٤ ـ ٣٤٥ هـ) ولد يوم مات الامام المزني، كان امام عصره في الفقه، والى جانب معرفته باختلاف الفقهاء كان عارفا بالحديث والاسماء والكنى، والنحو، واللغة، وقد ولي قضاء مصر. ومن مصنفاته: الباهر في الفقه في مائة جزء، وكتاب أدب القضاء، وكتاب الفروع المولدات وغيرها(٣).

أولئك أهم وابرز فقهاء مصر في تلك الفترة، وقد كانت مصر ملتقى العلماء من كل حدب وصوب، يؤمونها للتفقه والتفقيه، وهكذا كانت ايضا العواصم العلمية في بلاد الخلافة الاسلامية.

---

١٢) الولاة والقضاة للكندي ص ٤٧٧ ـ الجواهر المضية ١/٤٥٨ ـ حسن المحاضرة ١/٤٦٣.
(٢) طبقات الشافعية للسبكي ٣/٣٢٤ ـ حسن المحاضرة ١/٤٠١.
(٣) طبقات الشافعية للسبكي ٣/٧٩ ـ حسن الماضرة ١/٣١٣.

ثانياً : علوم العربية والتاريخ :

الأدب :

لم تعرف مصر في تلك الفترة بالادب ولا بالشعر، ولم يظهر فيها ادبا بارزون ولا شعراء ينافسون ادباء وشعراء بغداد ودمشق، بيد ان مصر شهدت نزوحاً من بعض الشعراء الكبار الذين كان لهم نصيب كبير في اثراء الحركة الادبية فيها. كأبي الطيب المتنبي الذي ورد مصر في زمن كافور الاخشيدي ومدحه بقصائد رائعة، الا انه عاد فانقلب عليه، وترك مصر حين لم يجد من كافور ما كان يؤمله ويرجوه.

وكان اشهر شعراء مصر في عهد الطولونيين الحسن بن عبدالسلام المعروف بالجمل، ولم يصلنا من شعره الا القليل، فمن ذلك ما قاله في مدح الامير احمد بن طولون :

له يدٌ كم خَلَدتْ من يدٍ	سحابة عمَّتْ بأنوائها
وهو لدى الهيجاء ليثٌ اذا	ما ثَقُلَتْ قامتْ بأعبائها
أنظر الى مِصْرَ بسلطانه	ترى الُهدى فاض بأرجائها(١)

«وربما كان حظ النثر الفني اكبر من حظ الشعر، كما يتجلى ذلك فيما بقي لنا من رسائل ابن عبد كان ـ كاتب احمد بن طولون ـ وقد جمعت كتابته بين طول نفس الجاحظ، وجزالة عمرو بن مسعدة، مع ميل الى السجع كثيراً.. وكما يتجلى ايضا في كتاب المكافأة لأحمد بن يوسف المعروف بابن الداية، فقد ألفه في العهد الطولوني، وبناه على قصص من عملوا الجميل فكوفئوا عليه بالجميل، وعرضه بأسلوب قوي جزل متين»(٢)

أما في العصر الاخشيدي فبالرغم من ان مصر اخرجت فيه ائمة في الفقه والحديث، والقراءات، والتاريخ، يضاهون نظراءهم في العراق والشام، إلا انها لم

---

(١) ظهر الاسلام لاحمد امين ١/١٧٢.
(٢) ظهر الاسلام لاحمد امين ١/١٧٣.

تخرج شاعرا يوازي شعراء تلك البلاد كابي تمام، والبحتري، وابن الرومي، لذا يقول الاستاذ احمد امين(1) بأن «مستوى شعراء مصر في العهدين الطولوني والاخشيدي يعتبر متواضعا اذا ما قيس بشعراء بقية البلدان، لذا لما جاء المتنبي احمد بن الحسين في عهد كافور ابتلعهم كما يبتلع الحوت الكبير السمك الصغير، ولم يستطع ان يجاريه منهم احد».

وقد مكث المتنبي في بلاط كافور نحوا من اربع سنين، مد حد فيها بأجود المدائح التي حظيت بدراسة الادباء منذ ذلك الحين الى يومنا هذا، ولا اريد ان اقف عند ظاهرة شعر المتنبي في مصر فإن ذلك يحتاج الى دراسات متخصصة ومطولة.

وممن زار مصر في تلك الفترة واقام بها مدة الشاعر محمد بن محمد بن الحسين المعروف بكشاجم، ثم رحل عنها بعد ان استطاب الاقامة فيها، فتشوق اليها، فعاد اليها وقال:

قد كان شوقي إلى مِصَرَ يُورِّقُني

فالآن عُدتُ وعادتْ مِصْرُ لي دارا(2)

«ومما يؤسف له انَّ شعراً كثيرا من العصر الاخشيدي فُقِد ولم تسجله المصادر التي وصلت الينا، ولكن ما نعرفه من شعر ذلك العصر يشهد باقبال على اللهو والمجون، مع وصف الطبيعة وجمالها، وحب للفكاهة والدعابة»(3).

النحو :

أما علم النحو فقد حظى باهتمام اكبر، لذا ظهر فيه عدد لا بأس به من كبار النحاة وعلماء العربية وابرز هؤلاء ثلاثة:

أولهم : ابن ولّاد: احمد بن محمد بن الوليد التميمي المصري (٣٣٢ هـ)

---

(1) ظهر الاسلام ١/١٧٣.

(2) حسن المحاضرة ١/٥٦٠.

(3) مصر في عهد الاخشيديين ص ٣٢٩.

وهو سليل اسرة اعتنت بالنحو وعرفت به، فأبوه وجده كانا نحويين، ولامامته وجلالته في علم النحو وصفه المبرد بأنه «شيخ الديار المصرية في علوم العربية» وقد صنف عددا من الكتب في هـذا العلم، من أهمهـا: كتـاب الانتصـار، الـذي انتصر فيه لسيبويه على المبرد، وله ايضا كتاب المقصور والمحدود، وكان شيخه الزجاج يفضله على ابي جعفر النحاس ويثني عليه(١).

وثانيهم : ابن النحاس، احمد بن محمد اسماعيل المـرادي (٣٣٨ هـ) كان ينظر بابن الانباري ونفطوية ببلده، تتلمذ على الاخفش، ونفطويه، والمبرد، والزجاج وصنف كتبا كثيرة في هذا الفن، اشهرها كتابه العظيم: اعـراب القـرآن، الكافي في العربية، والاشتقاق، والمقنع في اختلاف البصريين والكوفيين، كما انه شرح المعلقات، وشرح المفضليات وغيرها(٢).

وبابن ولاد وابن النحـاس تخرج كثير من طلبـة العلم في مصر في النحـو والعربية، وكانا مصدر النشاط قوي نحوي ولغوي.

وثالثهم : ابن الُجـبِّي، محمد بن موسى بن عبدالعزيز الكندي المصري (٢٨٤ ـ ٣٥٨) من شدة اعتنائه بعلم النحو لقب بسيبويـه، كما كـان عـارفـا بالمعاني، والقراءات، والعربية، والاعـراب، والاحكـام وعلم الحـديث، والفقـه على مذهب الشافعي(٣).

التـــاريخ :

الى جانب الحركة العلمية ـ الشرعية والعـربيـة ـ نشطت في مصر ايضـا حركـة تعنى بتـدوين الاحـداث، وتسلك في منهجهـا مسلك المحـدثين في روايـة الاخبار والاحداث، والذين عرفوا بهذا العلم كانت لهم ايضا عناية بعلوم اخـرى كالفقه والحديث، ومن ابرز آثارهم في فن التاريخ افرادهم لتاريخ مصر خاصـة وتراجم اعيانها.

---

(١) حسن المحاضرة ١/٥٣١ ـ وبغية الوعاة للسيوطي ١/٣٨٦.
(٢) حسن المحاضرة ١/٥٣١ ـ وبغية الوعاة للسيوطي ١/٣٦٢.
(٣) حسن المحاضرة ١/٥٣١ ـ وبغية الوعاة للسيوطي ١/٢٥٠.

فمن أبرز مؤرخي مصر المؤرخ عُمارة بن وثيمة بن موسى، ابو رفاعة الفارسي (٢٨٩ هـ)، حيث الف تاريخا مرتبا على السنوات(١)، ثم خلفه من بعده الحسن بن قاسم بن جعفر بن دحية الدمشقي، المتوفى بمصر سنة ٣٢٧ هـ، وكان اخباريا، والف في ذلك مصنفات(٢).

وقد طوف المؤرخ الشهير المسعودي في كثير من البلاد كفارس، والهند، وسيلان، والصين، والمحيط الهندي، ثم رحل الى أذْرَبيجان وجرجان، ثم اتى إلى الشام، واستقر المقام به في مصر، فاقام بها سنتين، وكانت منيته فيها سنة ٣٤٦ هـ وقد كان مؤرخاً كبيراً امتاز على من سبقه بكثرة تجاربه ومشاهداته، والتفاته الى آفاق واسعة في علم التاريخ، كالأحوال الاجتماعية والاقتصادية، والمذاهب والفرق الدينية وغير ذلك ولا شك ان وجوده في مصر ونشر كتبه فيها، كان له اثر كبير في اثراء الثقافة التاريخية(٣).

وقد حظيت مصر في القرن الرابع الهجري بثلاثة من ائمة علم التاريخ، حازوا قصب السبق في تدوين اخبار بلدهم، واصبحت مصنفاتهم هي العمدة في هذا المضمار، وكل من جاء من بعدهم واشتغل بهذا الفن كان عالة على كتبهم وآثارهم، ولا تزال لاسماء هؤلاء المؤرخين اصداء واسعة ـ إلى يومنا هذا ـ في المحافل والمجامع العلمية التي تعنى بفن التاريخ، وبالتاريخ المصري على وجه اخص.

فأول هؤلاء الثلاثة: المؤرخ الكبير والمحدث والفقيه الشهير عبدالرحمن ابن احمد بن يونس بن عبد الأعلى الصَدَفي، والمعروف بابن يونس (٢٨١ ـ ٣٤٧ هـ) وهو سليل بيت عرف بعلمي الحديث والفقه، وقد اعتنى بجمع اخبار مصر وتراجم اهلها والواردين اليها، وصنف في ذلك تاريخين، احدهما ـ وهو الكبير ـ يختص بالمصريين، والآخر ـ صغير ـ يختص فيمن ورد مصر من الغرباء، وقد نال ثناء كل من ترجم له، ووصف بأنه : حافظ مكثر، خبير بأيام

---

(١) حسن المحاضرة للسيوطي ٥٥٣/١.
(٢) حسن المحاضرة للسيوطي ٥٥٣/١.
(٣) ظهر الاسلام لاحمد امين ١٦٦/١ ـ ١٦٧ بتصرف.

الناس وتواريخهم. وبالرغم من شهرته العلمية، فإنه لم يرحل في طلب العلم ولم يسمع بغير مصر(١).

وثانيهما : المؤرخ الشهير ابو عمر الكندي، واسمه محمد بن يوسف بن يعقوب (٢٨٣ ـ ٣٥٠ هـ) كان من اعلم الناس بتاريخ مصر وأهلها وأعمالها وثغورها، وهو اول من صنف في خطط مصر، والف في ولاة مصر وقضاتها كتابا لا يزال مرجعا مهما في تاريخ مصر، وله كتاب في موالي مصر.

وقد اعتمد على كتبه كثيرا مؤرخ مصر في القرن التاسع الامام تقي الدين المقريزي (٨٤٥ هـ) لاسيما في كتابه المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، واعتمد عليه ايضا ابن دقماق (٨٠٩ هـ) في الانتصار لواسطة عقد الامصار(٢).

وثالث هؤلاء المؤرخ الحسن بن ابراهيم المعروف بابن زولاق المصري، وقد تأخرت وفاته الى ما بعد سقوط الدولة الإخشيدية، وذلك سنة ٣٨٧. وكان قد الف كتابا في سيرة محمد بن طغج الإخشيد الى جانب كتبه التاريخية الأخرى، كخطط مصر، وذيل الولاة والقضاة للكندي، وغير ذلك(٣).

ثالثاً : العلوم العقلية والكونية :

ازدهرت حركة الترجمة لكتب اليونان في عصر الخليفة العباسي المأمون، وعلى اثر ذلك قامت سوق رائجة لفهم هذه الكتب وشرحها، أو التعليق عليها، او نقضها والرد عليها، مما اوجد طائفة من أهل العلم اشتغلوا بهذه العلوم الجديدة وتأثروا بها، ومن هنا ظهرت الفلسفة وانتشرت وانتشر معها علم الطب، وتوسع اكثر لمسيس حاجة الناس اليه. وقد كانت مهنة الطب فرعاً من فروع الفلسفة لذا نجد كثيرا من الفلاسفة زاولوا هذه المهنة وتعاطوها.

---

(١) حسن المحاضرة ٣٥١/١ ـ ظهر الاسلام ١٦٥/١ ـ مصر في عهد الاخشيديين ٣٤٢.

(٢) (١) حسن المحاضرة ٥٥٣/١ ـ ظهر الاسلام ١٦٦/١ ـ مصر في عهد الاخشيديين ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٣) (١) حسن المحاضرة ٥٥٢/١ ـ ظهر الاسلام ١٦٦/١ ـ مصر في عهد الاخشيديين ٣٤٤.

ومما تجدر الاشارة اليه ان اكثر المهتمين بعلم الطب في الديار المصرية كانوا من الاقباط، بل من رجال الدين النصراني، ولعل سبب ذلك امتزاج كثير من العقائد النصرانية بالافلاطونية الحديثة التي كان مقرها الاسكندرية. وقد اختلف النصارى في عقائدهم، وتجادلوا في مذاهبهم، والتجأ كل مذهب الى الفلسفة اليونانية للاستعانة بها في تأييد رأيه وتفنيد آراء خصومه(١).

«وقد كان لاطباء مصر أزياؤهم الخاصة، كما كان لكل طبيب اعوان ومساعدون يعملون في دق العقاقير، وعجن الادوية، ونفخ النار، وكانت لهم وسائلهم في الفحص والعلاج، يحددون للمريض انواع الاطعمة ويجسون النبض، ويفحصون الفضلات»(٢).

وكان الأمير أحمد بن طولون قد بنى في مؤخرة مسجده ميضأة وخزانة شراب، فيها جميع الأشربة والادوية، وعليها خدم، وفيها طبيب جالس يوم الجمعة لحادث يحدث من الحاضرين للصلاة(٣)، وهذا يدل على مدى اهتمام ابن طولون بالطب وتعهده لاحوال رعيته.

وقد عرف بمصر في العهدين الطولوني والاخشيدي عدد لا بأس به من الاطباء الا ان العناية بهذا العلم كانت في العهد الفاطمي اعظم كما كان يحف بقصر الامير ايضا اطباء ومنهم من يرحل معه ايام سفره وغزواته ومن هؤلاء الطبيب ابراهيم بن عيسى الذي خدم بصناعة الطب الامير ابن طولون، ونال عنده حظوه قبل مجيء الامير الى مصر وبعدها، واستمر في خدمته الى ان توفاه الله في نحو سنة ٢٦٠ هـ(٤).

ومنهم الطبيب الحسن بن زيرك، كان يصحب الامير في اقامته، فإذا سافر صحبه الطبيب سعيد بن توفيل، وكان ابن طولون يبر الحسن بن زيرك ويكرمه، وتوفى بمرض الاسهال بعد سنة ٢٧٠ هـ (٥).

---

(١) انظر ظهر الاسلام لاحمد امين ١/ ١٧٤ بتصرف.
(٢) مصر في عهد الطولونيين لحسن محمود ١٢٢.
(٣) حسن المحاضرة ٢/ ٢٤٩.
(٤) عيون الانباء في طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعه ص ٥٤١.
(٥) عيون الانباء في طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعه ص ٥٤١.

ومن خواص اطباء الامير احمد بن طولون الطبيب المتميز في صناعة الطب سعيد بن توفيل، وكان نصرانياً، يصحب الامير في السفر والحضر، وله مواقف عديدة مع الامير ذكرها ابن ابي اصيبعة في ترجمته(١).

وكان خَلَف الطولوني مشتغلا بصناعة الطب، وله معرفة جيدة في علم امراض العين ومداواتها والف في ذلك عددا من الكتب، منها: كتاب النهاية والكفاية في تركيب العينين وخلقتهما وعلاجهما وادويتهما، ابتدأ في تأليفه سنة ٢٦٤ هـ وفرغ من سنة ٣٠٢ هـ (٢).

ومن اشهر اطباء الدولة الاخشيدية نسطاس بن جريج، كان نصرانيا عالما بصناعة الطب، وله من الكتب: كناش، ورسالة الى يزيد بن رومان النصراني الاندلسي في البول(٣).

ومن اطباء مصر المرموقين في تلك الفترة بطريرك الاسكندرية سعيد بن البطريق (٢٦٣ ـ ٣٢٨ هـ) كان متقدما في صناعة الطب، مع دراية بعلوم النصارى ومذاهبهم، وله مؤلفات في علم الطب، والفلسفة، وتاريخ النصارى وديانتهم، فمن ذلك: كتاب في الطب، وكناش، وكتاب الجدل بين المخالف والنصراني، وكتاب نظم الجوهر، وتاريخ البطاركة كتبه الى اخيه عيسى بن البطريق المتطبب وهو في معرفة صوم النصارى وفطرهم وتواريخهم واعيادهم، وتواريخ الخلفاء والملوك المتقدمين، وذكر البطاركة واحوالهم، ومدة حياتهم ومواضعهم، وما جرى لهم في ولا يتهم، وترجم كتاب الحيوان لارسطو. كما ترجم كتاب السماء والعالم لارسطو ايضا(٤).

---

(١) عيون الانباء في طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعه ص ٥٤١ و ٥٤٤ ـ وحسن المحاضرة ٥٣٩/١

(٢) عيون الانباء في طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعه ص ٥٤٤.

(٣) عيون الانباء في طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعه ص ٥٤٤.

(٤) عيون الانباء في طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعه ص ٥٤٦ ـ حسن المحاضرة ٥٣٩/١ ـ ظهر الاسلام ٨٦/٢.

والف البالسي كتاب التكميل في الادوية المفردة لكافور الاخشيدي، وقد كان طبيبا فاضلا متميزا في معرفة الادوية المفردة وخصائصها(١).

كانت تلك نبذة من الحياة العلمية في مصر خلال العهدين الطولوني والاخشيدي، وهي فترة ـ لاشك ـ زاخرة بالاحداث السياسية، ومزدهرة في مرافقها الاقتصادية والعمرانية، وحافلة وعامرة بالعلماء من كل فن، يتلقون العلم ويؤدونه ويرحلون في طلبه ويرحل اليهم، وكل هذا جعل مصر في حركة ثقافية دائبة، وجعلها محط رحال طلاب العلم، ومركزاً عظيما من مراكز العلوم الاسلامية والعربية، على امتداد رقعة الدولة الاسلامية، وهكذا ايضا كانت كثير من مدن العالم الاسلامي، مما يحتم علينا دراسة الحياة العلمية لكل مدينة او لكل قطر على حدة، لنقف بأم اعيننا على هذا الصرح العلمي الشامخ الذي خلقه لنا اجدادنا، والذي كان بحق اعظم تراث علمي خلفته امة من الامم.

---

(١) عيون الابناء في طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعه ص ٥٤٥. ولم يذكر سنة وفاته.

المصادر والمراجع

١ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ـ القاهرة ١٣٨٤ هـ ، ١٩٦٥م.

٢ ـ تاريخ الاسلام السياسي للدكتور حسن ابراهيم حسن ـ الطبعة السابعة ـ القاهرة ١٩٦٥.

٣ ـ تاريخ علماء أهل مصر لابن الطحان ـ تحقيق محمود بن محمد الحداد، دار العاصمة بالرياض ١٤٠٨ هـ.

٤ ـ تذكرة الحفاظ، لشمس الدين الذهبي ـ مصورة دار احياء التراث العربي.

٥ ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر بن ابي الوفاء القرشي، تحقيق الدكتور عبدالفتاح الحلو، دار العلوم بالرياض ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ١٣٩٨ ـ ١٩٧٨.

٦ ـ حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ـ لجلال الدين السيوطي ـ تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ـ دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ١٣٨٧ ـ ١٩٦٧.

٧ ـ الخطط المقريزية ـ المسمى بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقي الدين المقريزي ـ مؤسسة الحلبي وشركاه ـ القاهرة.

٨ ـ سيرة احمد بن طولون لابي محمد البلوي، تحقيق محمد كرد علي ـ المكتبة العربية بدمشق ١٣٥٨ هـ.

٩ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للشيخ محمد مخلوف ـ دار الفكر بيروت.

١٠ ـ طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو ـ القاهرة ١٣٨٣ ـ ١٩٦٤ هـ.

١١ ـ ظهر الاسلام لاحمد امين، الطبعة الرابعة ـ القاهرة ١٩٦٦.

١٢ ـ عيون الانباء في طبقات الاطباء لابن ابي أصيبعة ـ منشـورات دار مكتبـة الحياة ببيروت ١٩٦٥.

١٣ ـ غاية النهاية في طبقات القراء لشمس الـدين ابن الجـزري، عني بنشره ج براجستراسر ـ دار الكتب العلمية ببيروت ـ الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ.

١٤ ـ مصر في عهد الاخشيديين للدكتـورة سيـدة اسماعيـل كـاشف ـ الطبعـة الثانية، القاهرة ١٩٧٠.

١٥ ـ مصر في عهد الطولونيين للـدكتـور حسن احمد محمـود مكتبـة الانجلـو مصرية.

١٦ ـ معجم البلدان لياقوت الحموي، مصـورة ـ طبعـة صـادر ودار بيروت ـ بيروت ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م.

١٧ ـ موسوعة التاريخ الاسلامي لاحمد شلبي ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٧م.

١٨ ـ الولاة والقضاة للكندي ـ مطبعة الآباء اليسوعيين بيروت ١٩٠٨م.

من محاضرات الموسم الثقافي

أثر السلوك الإسلامي
في علاج بعض أزمات النفس

أ.د. أبو الوفا التفتازاني

نائب رئيس جامعة القاهرة لشئون الدراسات العليا والبحوث

(١) نحاول في هذه المحاضرة القاء الضوء على انواع من السلوك واجه بها علماء الاخلاق والنفس بعض الازمات النفسية.

وقد عنى علماء الاسلام المتخصصون في هذا المجال عناية كبيرة بالنفس الانسانية من حيث ماهيتها وطبيعتها، ومن حيث امراضها، وكيفية علاجها، مستندين في ذلك الى القرآن والسنة اساسا. وقد اشار الطوسي في «اللمع» الى اننا نجد لهم «تخصيصا في معرفة النفس وأماراتها ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخفي، وكيفية الخلاص عن ذلك»(١).

وللنفس عندهم ثلاث مراتب بحسب تعلقها بالبدن، أشار اليها الامام الغزالي في قوله: «اذا سكنت النفس وزايلها الاضطراب بسبب الشهوات سميت نفسا مطمئنة، واذا اعترضت على الشهوات سميت نفسا لوامة، وإذا أذعنت لمقتضى الشهوات سميت نفسا أمارة بالسوء»(٢).

ويستند هذا التقسيم الثلاثي لمراتب النفس الانسانية الى اساس من القرآن الكريم. فقد وصف القرآن النفس بأنها امارة بالسوء، فقال تعالى حاكياً عن يوسف وامرأة العزيز: ﴿وما أبرىء نفسي ان النفس لامارة بالسوء﴾(٣)، ووصفها تعالى مرة أخرى بكونها لوامة، فقال ﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾(٤). ثم وصفها بأنها قد تكون راضية مرضية، فقال: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية﴾(٥).

---

(١) السراج الطوسي: اللمع، ليدن ١٩١٤، ص ١٤.
(٢) الغزالي : إحياء علوم الدين، القاهرة ١٣٢٤ هـ، جـ ٢، ص ٤.
(٣) سورة يوسف، آية ٥٣.
(٤) سورة القيامة، آية ٢.
(٥) سورة الفجر، آية ٢٧ ـ ٣٠.

النفس الانسانية اذن من حيث طبيعتها وفطرتها تأمر بالسوء مصداقا لقوله تعالى : ﴿ان النفس لأمارة بالسوء﴾(١) ولذلك وجب على الانسان ان يجاهدها، يقول تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين﴾(٢)، ويقول تعالى: ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى﴾(٣)، ويقول تعالى: ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾(٤)، ويقول القشيري في رسالته. «وانما ارادوا (اي علماء السلوك) بالنفس ما كان معلولا من اوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله». ثم ان المعلولات من اوصاف العبد على ضربين: احدهما يكون كسبا له كمعاصيه ومخالفاته، والثاني أخلاقه الدنيئة (الفطرية) فهي في انفسها مذمومة، فاذا عالجها العبد ونازلها تنتفي عنه بالمجاهدة تلك الاخلاق(٥).

وعلى ذلك فان مجاهدة النفس صراع نفسي اساسه مخالفة هواها على كل حال، يقول ابن عطاء الله السكندري في الحكم: «اذا التبس عليك امران فأنظر أثقلهما على النفس فاتبعه، فأنه لا يثقل عليها الا ماكان حقا(٦)، ويصور القشيري، في صورة جميلة، كيف تكون المجاهدة، فيقول: «اعلم ان اصل المجاهدة وملاكها فطم النفس عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات. وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير: انهماك في الشهوات، وامتناع عن الطاعات، فاذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى، واذا حرنت عن القيام بالموافقات يجب سوقها على خلاف الهوى، واذا ثارت عند غضبها فمن الواجب مراعاة حالها، فما من منازلة أحسن عاقبة من غضب تكسر سلطانه بخلق حسن، وتخمد نيرانه برفق»(٧).

---

(١) سورة يوسف، آية ٥٣.
(٢) سورة العنكبوت، آية ٦٩.
(٣) سورة النازعات، آية ٤٠
(٤) سورة الشمس، آية ١٠
(٥) الرسالة القشيرية، دار الكتب العربية ١٣٣٠ هـ، ص ١٢٦.
(٦) شرح الرندي على الحكم، بولاق ١٢٧٨ هـ، جـ٢، ص ٣٥
(٧) الرسالة القشيرية، ص ٤٩.

ويقول الكلاباذي في (التعرف): «فأول ما يلزمه «اي الانسان» علم آفات النفس (اي علم أمراض النفس»، ومعرفتها، ورياضتها، وتهذيب اخلاقها»(١).

فأنت ترى من كل هذه الشواهد الارتباط الوثيق بين الأخلاق وعلم النفس عند علماء الاسلام، وقد كان علم النفس عند المسلمين علما غائيا يهدف الى غاية اخلاقية هي تهذيب النفس بتعويدها الفضائل الأخلاقية على اختلافها، فلم يكن علم النفس عندهم اذن مستقلا او موضوعيا كما هو شأنه في العصر الحاضر.

وقد كان لعلماء السلوك في الاسلام مشاركة في ميدان علم النفس تتمثل في العديد من الحقائق التي توصلوا اليها والتي نقف امامها في العصر الحاضر موقف الاعجاب وحسبنا ان نشير فيمايلي الى بعض هذه الحقائق، على سبيل المثال لا الحصر.

(أ) فطن علماء السلوك الى ظاهرة القلق النفسي، والى علاجها وبصرف النظر عن تعريفات علماء النفس للقلق، وبالرجوع الى خبرتنا المباشرة، فاننا نستطيع ان نقول ان القلق هو الخوف من أمور يعلمها الانسان سواء من الماضي، أو من الحاضر، أو من الامور يجهلها ويتوقع حدوثها في المستقبل، ويهمنا في هذا المقام ان نستشهد بكلام الحارث المحاسبي عن اسباب الحزن أو القلق: «الحزن على وجوه: الحزن على فقد أمر يحب الانسان وجوده، وحزن مخافة أمر مستقبل، وحزن لما أحب من الظفر بأمر فيتأخر عن مراده، وحزن يتذكر من نفسه مخالفات الحق، فيحزن له»(٢).

وواضح من كلام المحاسبي أنه يمكن تصنيف أسباب الحزن كما يلي :

(١) حزن ينشأ عن فقد الانسان لشيء يحب وجوده، كفقده لشخص عزيز عليه أو مالا، أو منصبا، أو جاهاً، او فقده لصحته او ما شابه ذلك.

---

(١) التعرف، القاهرة ١٩٦٠، ص ٨٧.
(٢) طبقات السلمي، نشر وتحقيق نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٦٩ ص ٥٩.

(٢) حزن ينشأ مخافة أمر مستقبل، وهذا يعني ان يتفكر الانسان في أمور قد تحدث في المستقبل يكرهها، وهذا على سبيل التخيل، فان المستقبل لانعلمه، وانما نتوقع فيه امورا قد تحدث وقد لا تحدث.

(٣) حزن ينشأ عن حب الانسان أن ينال شيئا فيتأخر حدوث هذا الشيء، كأن يتوقع الانسان شغل وظيفة فيتأخر شغله لها فيقلق لذلك.

(٤) حزن ينشأ عن تأنيب الضمير، وذلك عند وقوع معصية او مخالفة من الانسان فيؤنبه هذا الضمير على وقوعها.

(ب) وهذا عن القلق النفسي الذي يعرف سببه، واما عن القلق الذي لا يعرف له سبب، أو القلق الذي تكمن أسبابه في اللاشعور، فقد تحدث عنه السهروردي البغدادي في (عوارف المعارف) بقوله: «ان المريد متى انطوى ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ، تصريحا او تعريضا، يصير على باطنه منه عقدة في الطريق، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول»(١).

فطن السهروردي البغدادي اذن الى ما يكون في أعماق النفس البشرية من عقد في اللاشعور فهذا النص من كلام السهروردي البغدادي يشير اليه صراحة، فكلمة «انطوى ضميره» تشير الى ان العقدة قد تكون كامنة، ولا يدري عنها التلميذ شيئاً، وبالقول مع الشيخ، أي بالحديث مع الشيخ، تنحل العقدة وتزول.

ومن آداب العلاقة بين التلميذ واستاذه أيضا احساس التلميذ بأن شيخه قادر على ارشاده والأخذ بيده، وبذلك يسرى حال الشيخ الى حال التلميذ على أساس من المحبة له، والى ذلك يشير السهروردي البغدادي ايضا بقوله: «ومن الأدب ان لا يدخل في صحبة الشيخ الا بعد علمه بأن الشيخ قيم بتأديبه وتهذيبه، وانه اقوم بالتأديب من غيره، ومتى كان عند المريد تطلع الى شيخ آخر لا تصفو صحبته ولا ينفذ القول فيه، ولا يستعد باطنه لسراية حال الشيخ اليه،

---

(١) عوارف المعارف بهامش احياء علوم الدين، القاهرة ١٣٣٤ هـ، جـ ٤، ص ٩٤.

فان المريد كلما أيقن تفرد الشيخ بالمشيخة عرف فضله وقـويت محبتـه، وعلى قدر قوة المحبة تكون سراية الحال»(١).

وقد صور علماء الاسلام الشيخ بالطبيب النفسي البـارع، فهـو يلجـأ الى التحليل النفسي لتعرف أحوال نفس تلميذه، وتشخيص امـراضهـا، ويعتمـد على الايحاء في معالجة كثير من الأمراض النفسية.

والشيخ حين يتعرف الى نفسيات تلاميذه يستطيع أن يرسم لكـل واحـد منهم طريقا خاصا به في رياضاته ومجاهداته، مراعيا في ذلك الفروق الفردية، والى ذلك يشير الغزالي في (الاحياء) بقوله : «والشيـخ المتبـوع الـذي يطب نفس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين ينبغي ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص، وفي طريق مخصوص مالم يعرف أخلاقهم وأمراضهم. وكما ان الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، فكذلك الشيـخ لـو أشار على المريدين بنمط واحد ومن الرياضة أهلكهم، وأمات قلوبهم، بـل ينبغي ان ينظـر في مـرض المـريض، وفي حـالـه وسنـة ومـزاجـه، ويبني على ذلك رياضته»(٢).

ورياضة النفس التي يشير اليها الغـزالي هنـا هي تـأمـل بـاطني للنفس الانسانية، لتعرف عيوبها وآفاتها، ثم علاج لهذه الآفات والعيوب عـلاجـا يقـوم على أسس نفسية وحيوية في آن واحد، اذ أن من أصول المجاهـدة والـريـاضـة الجوع والسهر وكبت الغرائز وتواضع علماء السلوك على ان كل مجاهدة بدنيـة لا بد وان تنشأ عنها أحوال نفسية معينة، وهذا يوضح لنا تماماً أثـر الظـواهـر الحيوية في الظواهر النفسية. وحياة المسترشد عبـارة عن كفـاح مستمـر وهـذا الكفاح ينشأ عن الصراع بين الميول والعواطف والنزعات التي لا توافق المبـادىء الأخلاقية وبين القيم الروحية السامية التي يصبو الى تحقيقها.

وأساس المجاهدة النفسية هو قمع هذه الميول والنزعات وهذا القمع يكون قمعا شعوريا اراديا

---

(١) عوارف المعارف، جـ ٤، ص ٩٤ ـ ٩٥.
(٢) احياء علوم الدين، جـ ٢، ص ٥٢.

ومما هو جدير بالذكر ان سلوك الانسان في المجاهدة النفسية هو سلوك ارادي يتميز بالقدرة على الكف وتركيز الانتباه في اتجاه معين مرسوم يرى انه اسمى من غيره، ويبدو لي أن المجاهدة وسيلة من وسائل الاعلاء للغرائز الانسانية.

(جـ) وهنالك سؤال يلح علينا في هذا الصدد، وهو كيف يمكن أن نستفيد من مجاهدة النفس في واقع حياتنا المعاصرة باعتبارها علاجاً للقلق النفسي؟

اننا في واقع حياتنا المعاصرة محتاجون الى محاسبة نفوسنا على الفعل من اناحية الدينية ومحتاجون كذلك الى الاعلاء للغرائز اذي أشرنا اليه آنفا، وهذا من أجل أن يتكمل الفرد اخلاقيا، ويكون عضوا صالحا في مجتمعه. ولكن هنا في عصرنا الحاضر مذاهب فلسفية الحادية ومذاهب أخرى عبثية من شأنها ان تشيع القلق في مجتمعاتنا، وهو قلق مؤلم في بعض الأحيان، يعانيه الشباب خصوصاً كنتيجة لفقدان الايمان.

أن فقدان الايمان ظاهرة موجودة في عصرنا ولها صور متعددة فهناك الشك الذي يمر به الشاب او المراهق في بداية حياته حين يفكر في أمر هذا الكون او يفكر في نفسه، وهذا لا خوف منه ولاضرر، لأن كل واحد منا تقريبا عانى من هذا الشك بالنسبة للايمان، وسرعان ما تجاوز ذلك.

وهناك في عصرنا مذاهب فلسفية بعضها مادي الحادي يرى ان المادة هي كل شيء وأنه ليس في العالم الا المادة وقوانين تطورها: بل ان هذه الفلسفة تنظر الى العقل في الانسان على انه اسمى نتاج للمادة وهي فلسفة لها انصارها في عالمنا العربي والاسلامي، وهذه الفلسفة شديدة الخطورة على المعتقدات الدينية وحياة التدين.

وهناك فلسفات عبثية تنتهي بالانسان أيضا الى الالحاد لا ترى لحياة الانسان معنى ولا ترى له غاية، وتؤكد على ان الحياة مأساة ومن أسف أن هذه الفلسفات تشيع الان في الكتابات الأدبية الموجودة في اوروبا، وهي فلسفات عبثية وتشاؤميته وتسمى أيضا بالفلسفات العدمية لأنها تنتهي بالانسان الى

خواء فكري، كالفلسفة الوجودية عند سارتر، وهناك فلسفات تعتد بالعلوم الطبيعية وحدها ومنهجها في البحث، وتجعل معيار الحقيقة الادراك الحسي وحده، وتنكر الغيبيات، واذا شاعت تلك الفلسفات في مجتمعاتنا فانها تحدث قلقا مؤلما في نفس الانسان، وهذا ما أشرت اليه من فقدان الايمان في هذه المجتمعات احيانا، فالوجودية مثلا ترى أن الانتحار فعله وجودية ممتازة، وفي كتابات الوجوديين ما يشير الى ذلك صراحة.

والماركسي الذي يعيش تحت ظل الدولة الماركسية يعيش مطحوناً من الناحية النفسية فيستشعر القلق والحزن مهما بدا عليه في الظاهر من تكلف الرضا بالنظام أو بالفلسفة التي ينتمي اليها.

وعلاج هذا النوع من القلق الذي ينشأ عن معتقدات فاسدة وأيديولوجيات منحرفة هو بالرجوع الى الدين، والالتزام بالايمان الصحيح الذي دعا اليه الاسلام.

ان مواجهة المذاهب الوافدة الينا المادية والعبثية يكون بتصحيح الايمان فلا يعود الايمان ايمانا شكليا، وعلينا بأسهل البراهين على وجود الله لنصحح للشباب عقائده، وعلينا كذلك ان نحبب اليه الايمان عن طريق برامج مدروسة للتربية الدينية في المدارس، وأن توجد القدوة الحسنة الصالحة له على كل المستويات.

وعلينا كذلك أن نعود شبابنا على ضرورة تصحيح الباطن، فلا يكفي ان يعلن الشاب ايمانه بلسانه، وانما لابد له من عمل بمقتضى الشهادتين.

والذين ايمانهم شكلي أكثر مما نظن، وقليل الذي تخرج عبادته عن الشكلية والمهم هو ان يمتزج قلب الانسان بالعقيدة، فيندفع الى العمل بأحكام الشريعة.

والمهم أيضا ان لا يتجه الانسان الى عبادة غير الله، وقد تكون عبادة غير الله عبادة المال أو الجاه أو السلطان أو الملذات أو الشهوات، والانسان من حيث هو انسان مفروض فيه أن يتجه بالعبادة الى الله وحده، وتأمل المعنى في قول الرسول ﷺ: «تعس عبدالدينار، تعس عبد الدرهم».

والقصد من العبادة هو توثيق الصلة بالله تعالى، فان هذا يعصم الانسان من القلق.

أما فقدان التخلق بأخلاق الدين، فيعني عدم الالتزام بقيم الاسلام وأخلاقياته، فاذا تجنب الانسان القيم الصحيحة شعر بالقلق، وما القلق في رأينا الا نوع من الصراع بين الدوافع والأهواء والعواطف الموجودة في نفس الانسان، وبين القيم الخلقية التي يراها محققة لانسانيته، أي القيم الخلقية التي ينبغي عليه كإنسان ان يلتزم بها سواء في معاملته لنفسه او معاملته لأسرته، أو معاملته لمجتمعه، وما تأنيب الضمير الا نوع من القلق المضني الذي يمر به الانسان الذي يؤمن بقيم الدين وأخلاقياته.

هناك اذن ثلاثة عوامل باعثة على القلق هي: فقدان الايمان، وعبادة غير الله، وعدم التخلق باخلاقيات الدين.

ويقيننا ان التدين علاج لكل اولئك، وهو التدين الواعي الذي يرتبط فيه الانسان بخالقه برباط وثيق، والذي يراقب الانسان في نفسه باستمرار حتى يلزمها الصواب.

فالايمان الحقيقي هو ذلك الذي حدده الرسول ﷺ بقوله: «الايمان ما وقر في القلب وصدقه العمل» وهو الايمان الذي يستشعر فيه الانسان من الناحية النفسية أنه مع الله في كل وقت وحين، وان شئت قلت: هو الايمان الذي يستشعر الانسان فيه بأنه مع الله فينتفي عنه الحزن، وتأمل المعنى في قوله تعالى :

﴿اذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا﴾(١).

فالمعية مع الله ينتفي معها كل حزن.

وكل واحد منا يستطيع ان يعرف بهذا المقياس في أي موضع هو:

---

(١) التوبة ٤٠.

اذا فتشت قلبك فوجدت هما أو حزناً أو قلقا أو مـا الى ذلك فـأنت لست مع الله، لانك لو كنت مع الله، وكانت هـذه المعية حقيقيـة، وكنت صـادقـا في استشعارك انك معه، لم يعرف الحزن الى قلبك سبيلا.

وهذا مقياس صادق، ولكن لما غلبت علينا المفاهيم المادية أو المفاهيم التي تتعلق بفلسفات أو قيم مستوردة، ابتعدنا عن هذا المقياس، أنظر الى قوله تعالى:

﴿ولا تهنوا ولا تحزنـوا وأنتم الأعلـون أن كنتم مؤمنين﴾(١). فربط الله تعالى بين الايمان وعدم الاستشعار بالحزن أو القلق، لأن الحزن هنا علامة على ضعف الايمان، واذا كنا مؤمنين حقا لم نستشعر الحزن أو القلق.

(د) وهناك أمر آخر يتعلق بنظرة الانسـان الى الحياة، فبعض الناس ينظر اليها على انها مغنم فقط، وعليه أن يستكثر من أسباب الدنيا، وهكذا يتعلق قلبه بغير الله، وهذا ينافي الايمان، لأن قلب الانسان يجب أن يتعلق باللـه أسـاسـاً، ونحن لا نريد أن نقول للناس أتركوا الاشتغال بأسباب الدنيا، ولكن نقول لهم اشتغلوا بها ولكن اجعلوا قلوبكم معلقة بالله، بعبارة أخرى أخرجوا الـدنيـا من قلوبكم مع بقائها في أيديكم جـاء رجـل الى ابـراهيم بن أدهم، وقـال لـه أيهما أفضل: التاجر الصدوق او المتفرغ للعبـادة؟ فقـال ابـراهيم بن أدهم: التـاجـر الصدوق أحب الي، يأتيه الشيطان كل لحظة من قبل المكيال والميزان فيجـاهـد أما الذي عزل نفسه في جبل أو في مكان بعيد فمم يخشى على نفسه مادام بعيداً عن الناس؟ فليس المقصود هو ترك الأسباب والأعمال، وانما المقصود أن يكون الانسان مع اشتغاله بأمور الدنيا مع الله، فالمعية مع الله سواء في حال العبادة، أو في حال الاشتغال بأسباب الدنيا مطلوبة لأن الاشتغال بأسباب الدنيا نفسـه عبادة، والصناعات كما قال فقهاء الاسلام فروض كفاية، وكذلك الحرف والمهن المختلفة في المجتمع، وكذلك أي عمل حلال تتكسب منه،

(هـ) ومن أهم ما نبه اليه الاسلام رياضة النفس على الاخلاص في جميع الأحوال والأعمال. قال تعالى: ﴿ألا لله الدين الخالص﴾(٢)، والاخلاص يقتضي

---

(١) يونس ٥٣.
(٢) الزمر، ٢.

تجريد النية أو الباعث على العمل عن جميع الشوائب، ولذلك قال ﷺ: «انما الأعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى»، ويقول ابن عطاء الله السكندري في (الحكم): (الاعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الاخلاص فيها)(١).

وهذا ميزان صادق لأعمال العبادات، أو أي عمل دنيوي، فالعقائد لا تصح الا بالاخلاص فيها والتوحيد الحقيقي هو أن لا يكون لغير الله في قلبك منزلة، وأن لا نتوجه بالعبادة الى غيره، فهذا الاخلاص في التوحيد، أما اذاأشركت الى جانب الله أصحاب الجاه أو أصحاب السلطان، أو شهواتك أو نزواتك، فهذا ليس توحيدا خالصا، فالتوحيد الخالص يقتضي تجريد قصد التقرب الى الله عن كل الشوائب.

إن اولئك الذين يتجهون بالعبادة الى غير الله لابد لهم ان يستشعروا القلق حقا، لأن قلوبهم متعلقة بما هو فان.

(و) ولا بد من أن ترتاض النفس الانسانية على نوع من التوازن النفسي ذلك أن أهل الدنيا الذين تتعلق قلوبهم بها يفرحون بشدة حين تقبل عليهم الدنيا، ويحزنون بشدة حين تزول عنهم، هم بين تعاقب الفرح الشديد والحزن الشديد، يعانون عذابا نفسيا لا يطاق، وتأمل المعنى في قوله تعالى ﴿لكيلا تأسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم﴾(٢) لترى أن هذا القول الكريم من شأنه ان يحدث لنا توازنا نفسيا، وقد عبر ابن عطاء الله السكندري عن هذا المعنى في (الحكم) بقوله: (ليقل ما تفرح به يقل ما تحزن عليه)(٣). لأنه اذا كان الفرح شديدا كان الحزن شديدا كذلك، والانسان لا ينبغي ان يفرح الا بما هو حقيقي فلا يتعلق قلبه بما هو فان وزائل، والفرح الحقيقي هو بما من الله علينا لقوله تعالى: ﴿قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون﴾(٤).

والانسان قد ينكسر نفسيا اذا صح هذا التعبير لتعاقب الفرح الشديد

---

(١) شرح الرندي على الحكم جـ ١، ص ١٢.
(٢) الحديد : ٢٣.
(٣) شرح الزندي على الحكم، جـ ٢، ص ٥٦.
(٤) يونس : ٥٨.

والحزن الشديد على نفسه، وهـذه الفلسفـة الايجابيـة التي اشـار اليهـا علماء الاسلام تعصمه من الانهيار تماما كواقي السيـارة (السـوستـة) الـذي يمنع انكسـارها اذا وقعت في احدى الحفر في الشارع.

ان علماء السلوك كانوا ينظرون الى الانسان نظرة نفسية عميقة ويعلمون بحق ضعف نفسه، ومن أجمل ما عبربه عن هذا المعنى أيضا ابن عطاء الله حين يقـول لمريـدة: (متى كنت اذا أعطيت بسطك العطـاء، واذا منعت قبضك المنع فاستدل على ثبوت طفوليتك وعدم صدقك في عبوديتك)(١).

وتشبيه الانسـان بالطفل تشبيه جميل، لأن الطفل يفرح جدا بلعبته فـاذا أخذناها منه حزن لذلك حزنا شديدا، وعانى نفسيا، فالانسان في العادة لتعلقه بالدنيا يعاني القلق الشديد على فقدانها، فـاذا فقـدهـا لم يـأمن على نفسـه من الانهيار اذا كان فاقد الايمان أو كان إيمانه ضعيفاً.

(ز) وقد أشار علماء السلوك الى ما يعرف بحال الطمأنينة، ويقصـدون به الحال الذي يتجاوز الانسان فيه القلق الى الاستقرار النفسي، كثمرة لمجاهـدة النفس

واذا كان جان بول سـارتـر في عصرنـا يقـول: (نحن قلق)(٢) فانه لم يتجاوز أبدا هذا القلق الى الايمان، وإنما رصد حالة القلق فقط وجعلها ملازمة للانسـان، فكأنه نظر الى الانسان من زاوية القلق، وهذه نظرة غير طبيعيـة، لأن الانسـان ليس قلقا فقط، وانما عليه ان يتجاوز القلق، الى الايمان بشيء.

والطمأنينة التي يتحدثون عنها مـذكـورة في مـواضـع كثيرة من القـرآن الكريم، كما في قوله تعالى ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾(٣)، والاشـارة في الآيـة الى أن ذكـر اللـه بـاللســان والقلب،

---

(١) شرح الزندي على الحكم، جـ ١، ص ١٣١.

(٢) SARTER : L'etre et le Néant p. 21.

(٣) الرعد : ٢٨.

واستشعار وجوده معنا في كل حال، كل أولئك أمور باعثة على اطمئنان النفس، أو بلغة علم النفس باعثة على الاستقرار النفسي.

ومن الآيات الكريمة ذات الدلالة العميقة على الرياضات العملية التي نمارسها من أجل استقرار النفس أو طمأنينتها قول الله تعالى: ﴿ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾(١).

وهذه الآيات الكريمة تشير الى أهمية العبادة والاقبال على الله بالذكر والتسبيح والتحميد والسجود وما اليها، وهي علاج أكيد لضيق الصدر، أو القلق النفسي.

خلاصة القول أن طمأنينة النفس تعني سكون النفس وراحتها، وهي كما قال الطوس في (اللمع) (حال رفيع ولا تكون الا لعبد رجح عقله، وقوى ايمانه، ورسخ علمه، وصفا ذكره وثبتت حقيقته)(٢).

وهذا كله مستمد من أدب القرآن في قوله تعالى: ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾(٣) ففي القرآن شفاء للنفوس حين يمدها بالعقائد الصحيحة، ويدفعها الى الأعمال الصالحة والأخلاق الفاضلة، من أجل بلوغ الكمال الأخلاقي الذي دعا اليه الاسلام.

---

(١) الحجر : ٩٧ ـ ٩٩.
(٢) اللمع : ص ٩٨.
(٣) الاسراء: ٨٢.



العلم والدين
أيهما يجب أن يكون ميزاناً للآخر

أ.د. سعيد رمضان البوطي
أستاذ في كلية الشريعة - جامعة دمشق

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضلّ. ومن يضلل فلا هادي. والصلاة والسلام على سيدنا محمد نبي العلم والرحمة وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد :

لعل من الضروري أن أشير بين يدي هذا البحث إلى تصور خاطىء يقع فيه كثير من الباحثين، بصدد الموازنة بين الدين والعلم.

ذلك هو تصور أن جوهر الدين والعلم يتنافسان دائما على خطين متوازيين، ينتهي كل منهما إلى غاية معينة!.. وطبيعي أن يستتبع هذا التصور من أصحابه عقد موازنة بين خطي العلم والدين، وأن يتساءلوا فيما بينهم أيهما أجدى وأسلم، اتباع خط الدين أم التحول عنه إلى خط العلم؟.

فيثور من ذلك الجدال والخصام، ثم لا ينتهي الأمر بأصحاب هذا التصور إلا إلى أحد مذهبين، كل منهما يمعن في نقض الآخر وتسخيفه.

مذهب يرى تفضيل خط الدين على ما يقضي به العلم، ويرفع في سبيل ذلك شعاراً اسمه: «تخليص الدين من سلطان العقل»، ومذهب يرى تفضيل العلم على الدين، ويرفع في سبيل ذلك شعار العلمنة أو العلمانية. ويسمى أصحاب المذهب الأول في نظر هؤلاء: «اعتقاديين» لأنهم يجنحون إلى اعتقادات غيبية لا يدعمها العلم، بينما ينعت أصحاب هذا المذهب الثاني من قبل الآخرين بصفة الكفر والإلحاد، والتمرد على قدسية الأديان!.. ويعد كل من أوروبا وأمريكا الحلبة الواسعة الأولى لصراع هذين المذهبين.

وليس هذا الصراع إلا ثمرة لتصور أن الدين في جوهره (أي مهما كان نوعه) يسير على خط منفصل متوازٍ مع خط العلم وما يقضي به. ولا ينطلق معه من بداية ولا ينتهي معه إلى نهاية.

فلئن كان هذا التصور صحيحاً، فما من شك في أنّ على العاقل ألا يتردد في اختيار خط العلم وحكمه، وأن عليه أن ينبذ أي خط آخر منفصل عنه مهما

كان اسمه. ذلك لأن من أبرز سمات الإنسان أنه لا يخطو الخطوة الأولى في تعامله مع الكون، إلا بهدي من عقله. وإنما تتمثل روح العقل في العلم وحده.

ولكن هل صحيح أن الدين في جوهره، إنما يسير دائما على خط يوازي خط العلم؟

الحقيقة أن الباحث اذا أسلم عقله لقواعد العلم، وقيد نفسه بمنهجه وضوابطه، لا ينبغي عنه بديلاً ولا يتذرع به إلى هوى سابق يميل إليه، وواصل سيره على صراط مستقيم على هذا الأساس، فلا بد أن يسلمه هذا الصراط إلى ضرورة الخضوع لواقع لا مرد له. وهو بجملته ما نسميه بالدين ـ أي منتهى الانصياع والخضوع ـ بقطع النظر عن الدخول في تفصيل التعريف به أو الحديث عنه.

وإذن، فخطأ كبير ذلك التصور الذي يقضي بأن للدين سبيلاً مستقلة يناكب بها سبيل العلم. وخطأ أكبر أن نعتقد أي موازنة بين هذين السبيلين الوهميين، لنهتدي إلى الأجدى منهما!. إذ لا ريب أن الميزان الوحيد أمام حركة الفكر الإنساني إنما هو العلم وحده. وليس للإنسان العاقل في نقض هذه الحقيقة أي اختيار.

غير أنا نقول من منطلق هذه الحقيقة ذاتها: إن على الإنسان إذا سار في سبيل العلم، ألا يقف منه عند أي مرحلة من مراحله أو ثمره من ثماره، بل عليه أن يواصل السير والبحث ليتبين النهاية التي سيسلمه إليها ذلك السبيل العلمي الهادي، مجرداً أنفسه عن أي عصبية لهوى من أهواء النفس، موطناً نفسه أن يستجيب لمقتضيات العلم ويخضع كيانه لأحكام تلك النهاية التي تقف عندها رحلة العلم أياً كانت.

فإذا فعل الانسان ذلك، فما من ريب أنه سيتلاقى وجهاً لوجه مع الدين الحق، وسيجد أنه الثمرة الأخيرة الكبرى لغراس العلم وشجرته الباسقة المتفرعة.

وما الذي يجب أن يصنعه الإنسان، إذا اكتشف هذه الحقيقة على درب بحثه العلمي؟

واضح جداً أن من مقتضى بحثه العلمي أن يدين بالولاء لتلك الحقيقة. وهذه الدينونة ليست بحد ذاتها ممارسة لعمل علمي، ولكنها تطبيق عملي لبعض مقتضياته.

إنك تسبر أغوار الأرض بالبحث العلمي، فتقع على ثروة في باطنها. فتقبل عليها تستغلها وتستفيد منها. من الواضح أن هذه الاستفادة ليست بحدّ ذاتها ممارسة علمية، ولكنها نتيجة منطقية للدراسة العلمية. وكما أن من الخطأ أن تضع تجارتك بهذه الثروة على خط مستقل يوازي خط البحث العلمي في باطن الأرض، وأن توازن بينهما فتقول: إن البحث العلمي أجدى من السعي التجاري ـ كذلك من الخطأ أن تضع الدين الحق على خط مواز لخط العلم، ثم توازن بينهما لتنتهي إلى أن العلم أفضل من الدين!..

* * *

ولكن ما الدليل على أن السير في ركاب العلم، يهدي صاحبه أخيراً إلى محراب الدين، ويفرض عليه الخضوع لسلطانه، وكيف يتم ذلك ؟

إن حديثنا هذا لا يتسع لإجابة مفصلة على هذا السؤال. إلا انه لابد من بيان ولو كان موجزاً، تتضح به صلة العلم بالدين ويتجلى وجه العلاقة القائمة بينهما.

يجب أن نعلم قبل كل شيء، أن العلوم المختلفة ليست في حقيقتها إلا أجزاء لكل واحد!. لا يستقل بعضه عن بعض، فصلة ما بينها كصلة الفصول المتعددة من الكتاب الواحد، لا يتجلى في الذهن مضمون حقيقي لأي منها، إلا استناداً إلى معرفة ما تضمنته الفصول الأخرى.

فعلم الاجتماع مثلاً وثيق الصلة بعلم التاريخ. وعلم التاريخ موصول النسب بالتاريخ الطبيعي، وهذا بدوره شديد الصلة بالعلوم الطبيعية المختلفة. وهذه العلوم ترسم بدورها إشارات استفهام لا يتصدى لها إلا علم الفلسفة، وينتهي الأمر بهذا العلم والذي قبله إلى جدار هائل لا يمكن اختراقه، ألا وهو جدار النواميس الكونية الثابتة، والتي تدور على محورها أحداث الكون وتطوراته. وهي نواميس لم ينل العلم منها حظاً سوى الوصف لأغشيتها

ومرئياتها الظاهرة، دون أن يملك سبيلا إلى معرفة كنهها أو إلى أي تبديل أو تغيير فيها. وإليك الدليل:

لقد تقدمت المدارك البشرية العامة تقدماً كبيراً، ولقد تهيأ لإنسان الحضارة الحديثة من أسباب المعارف والعلوم ما خيل اليه أنه حقق حلما لم يتحقق لغيره من قبل. ومع ذلك فإن إنسان هذه العلوم كلها لم يستطع ان يزحزح شيئاً من تلك السنن والنواميس الكونية عن مكانه، فضلا عن أن يقوى على نسخه وتبديله.

فلا تزال شقة ما بينه وبين المشيب وضعفه كما هي، لم تسعفه علومه في إطالتها، فضلا عن أن تسعفه في القضاء عليه. ولا يزال على الرغم من كل المنجزات العجيبة التي وصل اليها، يموت كما تموت أي ذبابة ضعيفة في الكون، بل لا يزال أمد ما بين ولادة الإنسان وموته كما هي في جملتها. بدليل ما تلاحظه من أن كلمة «الجيل» لا تزال تحمل مدلولها اللغوي القديم: دفعة من البشر تمر فوق جسر هذه الدنيا ضمن ميقات زمني لا يتجاوز مئة عام تقريباً، أي إن شيئاً من العلوم الحديثة للطب والصحة ورعاية الحياة والأبدان، لم يسطع ان يتدخل لتعديل هذا الميقات الزمني المحدود لعمر الجيل. ولا يزال إنسان الحضارة والعلوم الحديثة اليوم مضطراً إلى محاكاة ما كان يفعله أجداده السابقون من قبل: يستجدي من السماء شرابه ومن الأرض قوته ومن ضروع الأنعام غذاءه، فإذا شح بالعطاء هذا أو ذاك، استبد به القلق، ونال منه الهلع، ووقع ضعيفاً بل صريعاً بين براثن الجوع والسغب.

ثم إن هذا الإنسان كلما التفت إلى ذاته يتأمل فيها، لم يدرك من هذه الذات إلا مجموعة ظاهرات وعلاقات تختفي وراءها أسرار عجيبة لا يخترق إليها علم، ولا يصل إلى كنهها سلطان جهاز ولا فكر. لقد بذل كل ما أمكنه من جهد في سبيل أن يعلم شيئاً عن حقيقة الروح التي تسري في كيانه، فانقلب من سعيه جاهلاً لم يأت بطائل. وأذعن الجميع بعد تجربة ومحاولة طويلتين بأن الروح شيء يستعصي على العلم وطبيعته، ويندّ عن فكر الإنسان وفهمه.

أجل، لقد أذعن بذلك حتى الماديون الذين قرروا ـ واشتهوا ان يصدقهم الواقع ـ أنّ الحياة من مادة انطلقت وإليها تعود. وإليكم ما يقوله الإمام الأول

للمادية الجدلية بعد ماركس، إليكم ما يقوله إنجلز في كتابه أنتي دوهرنـغ «إن العلم الطبيعي لم ينجح بعد في إنتاج الكائنات العضوية دون تناسل من كائنات أخرى، وفي الحقيقة أنه لم ينجح بعد حتى في إنتاج الهيولى البسيطة أو الأجسام الأحينية الأخرى من العناصر الكيميائيـة، وبـالتـالي فـإنـه ليس في مكنـة العلم الطبيعي حتى الوقت الراهن أن يؤكد شيئا بخصوص أصل الحياة...»(١).

وينقل لينين تـأكيـدا لهذا الكلام عن فيـورباخ في تعليقـاتـه الفلسفية المشهورة(٢)

فإن قيل لعل هذه الحيرة كانت قبـل أن تتقـدم العلـوم إلى الشـأو الـذي وصلت إليه فيما بعد. قلنا: إن العلوم تقدمت فعلا في كثير من المجالات، ولكنها فيما يتعلق بمسألة أسرار النواميس الكـونيـة عمـومـاً، وسر الحيـاة أو الـروح خصـوصـا، لا تزال باقية عند حدودها السابقة القديمة بين الجهالة والحيرة

لا أدل على ذلك من التقرير الذي انتهى إليـه مؤتمر علماء الحيـاة الـذي عقد حول مائدة مستديرة في نيويـورك عـام ١٩٥٩، أملاً في الوصـول إلى فهم شيء عن أصل الحياة ونشأتها على الأرض. وكان فيهم العالم الروسي الكسندر ايفانوفيتش أدبارين، أستاذ الكيمياء الحيوية في أكاديمية العلوم السوفيتية.

لقد قرر المؤتمرون في نهاية بحوثهم بـالإجماع، أن أمـر الحيـاة لا يـزال مجهولاً، ولا مطمع في أن يصل إليه العلم يوماً مـا، وأن هـذا السّر أبعـد من أن يكون مجرد بناء مواد عضوية معينة وظواهر طبيعية وكيميائية خاصة(٣).

هذا كله إلى جانب ما يراه المتأمل في هذا الكون، من كثرة هائلة تنتهي من الانسجـام إلى وحـدة لا انفصـام لها، ومن تـلاق عجيب فيما بين مظـاهـرها المتنوعة على تحقيق غايات محدودة ضمن نظام دقيق لا يستقدم ولا يستأخـر.

---

(١) أنتي دوهرنغ ترجمة فؤاد أيوب ص ٩٠.
(٢) الدفاتر الفلسفية : ٢ / ٥٧.
(٣) انظر خبر هذا المؤتمر في كتاب قصة التطور للدكتور أنور عبدالعليم ص ١١ ـ ٢٣ وانظر كتاب كبرى اليقينيات الكونية ص ٥٩ لصاحب هذا البحث.

حتى ألجأ ذلك أئمة المادية أن ينعتوا الطبيعة بالعقلانية، وأن يطلقوا على ما يبدو فيها من ظاهرة الغائية: عقلانية الطبيعة.

إذن، فالعلم يوصل الإنسان من خلال تبصيره بهذه الحقائق وغيرها، إلى يقين بأنه مقود في هذا الكون وليس قائداً، محكوم وليس حاكما، يتحرك ولكن بمقدار طول الزمام المثبت في عنقه، ويتصرف ولكن ضمن نطاق الحكم الذي أبرم في شأنه، ومن ثم فإن العلم يوصل الإنسان إلى يقين بأن من وراء هذا الكون مكوناً، أبدع نواميسه، فهو يمسكها من قدرته وتدبيره في قبضة عجيبة لا تغلب، وبأن ما يسمى بعقلانية الطبيعة ليس في الحقيقة إلا مظهراً لذاك الإله الذي دبر فأحكم تدبيره.

فإذا قرر العلم ذلك، فقد أسلمنا إلى يقين بوجود الله عز وجل، وإلى يقين بأنه موصوف بجميع صفات الكمال، منزه عن جميع سمات النقصان. ثم إن العلم يقف عند ذلك الحدّ ليدفعنا إلى مواصلة السير في الطريق.. وإنه الآن ليس الا طريق الاهتداء إلى ذات هذا الإله. والتعرف لمشيئته وسلطانه والاصغاء إلى اوامر وأحكامه.

وهكذا يتجسد ما أوضحناه من ان الدين الحق نهاية في طريق العلم، وليس خطاً يناكبه ويوازيه، وأن إقبال الإنسان إلى الدينونة له، ليس إلا تحصيلا لثمرة العلم. وهو يفوق في القداسة ممارسة أي جهد علمي بحدّ ذاته.

* * *

والآن، وقد أوغل الإنسان في الطريق الذي أسلمه إليه العلم ودفعه فيه، الا وهو طريق الدينونة لسلطان هذا الإله الذي خلق فقدّر ـ بأي ضياء يجب ان يستعين ليضمن لنفسه سلامة السير، وليطمئن إلى أنه لم يتنكب عن الجادة التي ترضي الله عزل وجل، وأنه لم يحش ذهنه بتصورات ومعتقدات لا أصل لها؟

والجواب أن الضياء والميزان هنا، لا يمكن أن يتمثل إلا فيما تضمنه خطاب الله عز وجل لعبادة من إخبارات وأحكام. وقد تلاحقت هذه الخطابات له على مرّ الأجيال والدهور عن طريق الرسل الذين اختارهم الله تعالى من

عباده ليبلغوهم أوامره وأحكامه. وكان آخرها وأشملها ذلك الخطاب الذي أنـزل على خاتم أنبيائه ورسله محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

وهذه الخطابات تتضمن، في مجموعها، وبقطع النظر عن أيـدي التحـريف التي امتدت إلى كثير منها، حقائق اعتقادية واحدة لا تشـاكس فيهـا ولا تخالف وهذا معنى كلام الله عز وجل في آخر ما أنـزل من الكتب وهـو القـرآن: «شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك، ومـا وصّينـا بـه إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه..».

ثم ان هذا الخطاب الإلهي يبدأ فيأمر الناس جميعا بـأن لا يتعـرفـوا على شيء مما يريدون أن يستيقنـوه إلا بميـزان من العلم ودلائلـه، مهما كـان هـذا الشيء، ديناً أو غيره. إنه يخاطب الإنسان قائلاً: «ولا تقف ما ليس لك بـه علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنـه مسؤولاً»!.. وإنك لترى أن «مـا» من قوله : ولا تقف ما ليس لك به علم، أداة عموم، فهي تشمـل كـل شيء حتى الإيمان بالله وكتبه ورسله!.. وهكذا فإن الإسلام يرفض أن يقـام لـه ذاتـه أي بنيان في الفكر إلا على دعائم من اليقين والعلم

ولما رأى علماء المسلمين أن القرآن يلزمهم بالاحتكام إلى هذا الميـزان دون غيره بصدد اعتناق أي مبدأ من المبادىء، بدأوا فوضـعوا منهجاً علميا للبحث عن الحقيقة، ورسموا من خلاله قواعد علمية دقيقة للتفريق بين الحقائق وأشباهها ثم عمدوا إلى القرآن ذاته فوضعوه قبل غيره في ميزان هذا المنهج، ابتغاء التـأكد من مصدره، ومعرفة مدى احتمال أن يكون كلام أي بشر من النـاس، حتى إذا انتهوا إلى يقين علمي بأن هذا القرآن لا يمكن أن يكـون كـلام أي مخلـوق مهما كان نوعه أو بلغ شأنه، أسلمهم ذلك اليقين إلى الجزم بأنـه ليس إلا كما يقـول هو معرفاً بنفسه: «وإنه لتنزيل رب العالمين، نـزل بـه الـروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين».

ثم إن هذا اليقين كان لابد أن يسلمهم بطبيعة الحال إلى اليقين بكل ما تضمنه هذا الكتاب من إخبارات وأحكام.

وعندئذ، كان لا بدلهم من ان يضعوا منهجـاً علميـا آخـر مهمتـه تفسير النصوص القرآنية على وجهها العربي الصحيح. كي يصلوا إلى معـرفـة معـاني

النصوص القرآنية التي أرادها الله عز وجل. فاستخرجوا من قواعد العربية وأصولها منهجاً علميا على غاية من الدقة والأهمية، وهو ذاك الذي يسمى اليوم بقواعد تفسير النصوص أو بقواعد أصول الفقه. وهو منهج يدين له بالفضل والولاء جميع علماء العربية وعلماء القانون في بلادنا العربية.

فعلى هدي من قواعد هذا المنهج، فسرّت نصوص القران، وتم التمييز بين محكمة ومجمله ومتشابهه وبين نصوصه القاطعة وظواهره المحتملة. وعلى أعقاب ذلك وصل علماء المسلمين إلى معرفة ما تضمنه كتاب الله تعالى من إخبارات تورث اليقين الجازم، وأحكام تتعلق بالأعمال والسلوك.

ثم لما كان من جملة ما أخبر به القرآن بيان نبوة الأنبياء الذين خلوا من قبل، ونبوة سيدنا محمد ﷺ الذي أرسله الله خاتما للنبيين إلى الناس جميعاً، وبيان ان من مهمة رسوله ﷺ تفسير غوامض القرآن وتفصيل مجمله، وأن على الناس أن يلتزموا بسنته فيجعلوا منها بياناً وتفصيلاً لمعاني القرآن ـ التفت العلماء إلى سنته ﷺ، وهي جملة ما تركه من أقوال وأفعال وإقرارات، مما يتعلق بالدين وتكليفاته، فحصّنوها ضمن نفق من القواعد العلمية التي تتعلق هذه المرة بضبط الرواية والإسناد، واستخرجوا لذلك فناً رائعاً، لا يزال إلى اليوم مبعث تعجب واعجاب لدى كل من يعنون بدراسة تاريخ الحضارة الإسلامية!.. إنه فن مصطلح الحديث وفن الجرح والتعديل.

فلقد كان من ثمرات هذا الفن أن صنفت الأحاديث النبوية إلى صحيحة وغير صحيحة، وقسّم الصحيح منها إلى آحاد يورث الظن القوي، وإلى متواتر يفيد الجزم واليقين، فاستبعد كل ما كان دون درجة الصحيح من النظر والاعتبار، واعتمد الصحيح بقسميه في نطاق الاستدلال على الأحكام العملية، واعتمد المتواتر منه وحده في نطاق العقائد والأمور المتعلقة بأصول الدين.

ثم إن الصحيح تم ضبطه بمراعاة شروط تتعلق برجال السند وبطبيعة المتن، لا مجال للحديث عنها في هذا المقام.

وهكذا بقيت السنة النبوية مكلوءة بعناية هذا المنهج العلمي الدقيق، وبقيت محاولات الدس والافتراء، بعيدة عن أن تدنو إلى صرح السنة الصحيحة

المطهرة، فضلا عن أن تندمج فيها أو تلتبس بهـا. إنك لتنظر، فتجد في بطون الكتب أخباراً كثيرة ساقطة، وإسرائيليات لا أصل لها. ولكنك تتأمل، فتجد بين الغثاء الباطل والسنة الصحيحة الثابتة حاجزاً حصيناً من الدلائل والضوابط العلمية لا يمكن اختراقه.

إذن، فإن صرح هذا الدين الذي أسلمنا إليه البحث العلمي الدائب، لم يقم في كل من أصوله ونصوصه ورواياته إلاّ على موازين علمية راسخة. ولقد أقيم في سبيل ذلك ثلاثة من المناهج العلمية الدقيقة:

أوّلها: المنهج العلمي العام للبحث عن الحقائق على اختلافها، وعمدته المنطق وأصول النظر

ثانيها: المنهج العلمي الخاص بتفسير النصوص. وهو ما يسمى بقواعد علم الأصول.

ثالثها: المنهج العلمي الخاص بضبط الرواية والإسناد، وهو ما يسمى بعلم مصطلح الحديث وفن الجرح والتعديل. وفي مكتبتنا الإسلامية اليوم مؤلفات متنوعة في كل من هذه المناهج الثلاثة التي تعتز بها الحضارة الإسلامية أيما اعتزاز.

وإنما أجهد العلماء أنفسهم في استخراج هذه المناهج الثلاثة، امتثالا لقوله عز وجل: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ وحرصا على ألا يخطو المسلم خطوة واحدة في نطاق فكره أو سلوكه الديني إلا تحت مظلة واقية من ضوابط العلم وموازنيه.

* * *

ومع ذلك فإن بعض الناس يتوهمون بأن الدين قائم في جملته على الإيمان بغيبيات بعيدة عن ضوابط العلم وموازينه.

وإني لأقول: إن هذا الزعم في حق الإسلام لغو لا يتماسك عليه أي حجة علمية، وإن قائلة يجعل من نفسه أبرز مثال لمن يسلم يقينه حقاً إلى وهم غيبي، قفزاً فوق براهين المنطق والفكر.

إن كان مقصود هؤلاء الناس بغيبيات الدين أساسه الأول الذي يتمثل في الإيمان بوجود الله عز وجل، فقد أوضحنا ـ ولو بشكل موجز ـ أن سير العقل مع قواعد العلوم المختلفة لابدّ أن يسلم الإنسان أخيراً إلى اليقين بوجود الخالق عز وجل. وما ألحد الملحدون في ذات الله عز وجل، إلا بعد أن تمردوا على الخط الذي كان يدفعهم إليه المنطق العلمي، لاسيما فيما يتعلق بالدلائل التي تهدي إلى الايمان بالله عز وجل، وذلك لقرارات سابقة ألزموا بها أنفسهم، انتصاراً لهوى من الأهواء أو مذهب من المذاهب.

وإن كان مقصودهم بها ما حدثنا عنه كلام الله عز وجل ـ بعد أن آمنا ـ من أخبار النشأة الثانية بعد الموت، وأمر الحساب والميزان، والجنة والنار.. الخ فإن هذه الإخبارات ما استأهلت أن تحظى بيقين المسلمين، إلا بعد أن تم عرضها على ثلاثة موازين علمية، وأيدها كل منها أتم التأييد

فقد عرضت قبل كل شيء على ميزان البحث في دلائل وجود الله الذي تعزى إليه هذه الاخبارات والأحكام، كما أوضحنا ذلك من قبل.

ثم عرضت على الميزان الذي من شأنه أن يكشف عن صدق نسبة هذا الكلام إلى الله عز وجل أو عدم صدقها.

ثم عرضت على ميزان ثالث هو قواعد تفسير النصوص ومنهجه، وذلك للتأكد من دلالات النصوص القرآنية والوصول إلى حقيقة المعاني المرادة منها.

فمنذا الذي يقدر العلم وسلطانه، ويرى قرار هذه المناهج العلمية الثلاثة في الإذعان لما تضمنته إخبارات القرآن وأحكامه، ثم يسعه أن يغمض العين عن ذلك كله، ثم يقفز من فوقه قفزاً ويتجاهله تجاهلاً تاماً، ليتسنى له أن يقف بعد ذلك فينعت المؤمنين بقرارات هذه المناهج بأنهم غيبيون لا يضبطون عقولهم فيما يعتقدونه بدلائل العلم؟

ترى ماذا تعني كلمة «الغيبية» عند هؤلاء الناس؟

أهي غيبوبة العقل عن الفهم، أم غيبوبة العين عن الرؤية، أو الحس عن الإدراك. أم تراها من قبيل غيبوبة الواقع في تلافيف الماضي، أم غيبوبة الآتي في ضمير المستقبل؟

وأيّ هذه الغيبيات ترى تعد، بنظرهم، امتهانا للعلم وارتكاسا للفهم، أم هل إن جميعها محكوم عليه بالخروج عن قانون العلم وأحكامه، وكيف تم هذه الخروج؟

أليس من أخص واجبات هؤلاء الذين يتباهون بالعلم، أن يستعينوا بالعلم نفسه للإجابة على هذه الأسئلة وألا يكونوا غيبيين أو عشوائيين في اقتحام الأمر على غير بصيره ولا هدى؟

إن أحدهم ليسمع نشرة الأرصاد الجوية، وهي تخبر عما ستتعرض له البلاد من حرارة أو برودة، فيصدق الخبر ويستيقنه، ثم يمضي يأخذ للأمر عدّته، مع انه غيب لم يظهر له بعد!..

وربما نظر أحدهم في مجلة أجنبية، فوقع فيها على خبر عن جهاز عجيب تم اختراعه، تعاد به ذبذبات الأصوات القديمة إلى الأسماع، كأنها تنطلق من أفواه أصحابها من جديد. فيستقبل الخبر بكامل يقينه ويمضي يحدث الناس عنه كأن تحت يده ويراه بعيني رأسه، دون أن يسأل نفسه: كيف يصح له في قانون العلم الذي يعتز به أن يسلم بما لم تره عيناه، ولا علم له بكيفية منه ولا تحليل ولا تركيب، كل ذلك قفزاً فوق احتمالات الكذب في الإخبار واللبس في الموضوع والنقص في الشروط؟

ويشير الطبيب الذي يثق به إلى الكأس التي يدنيها من فمه، محذراً من شربها، لأن فيها شيئاً إن دخل جوفه هدده في حياته!.. فيقصي الكأس عن فمه ويرفع عنها يده ويستيقن أن فيها الهلاك، دون ان يتهم نفسه بالغيبية لأنه آمن بما لم يقع بعد، وتصور ما لم يولد بعد من غيبة المكنون، علاوة على أنه قد لا يعلم شيئا عن طبيعة ما في الكأس، ولم يطلع على شيء مما قد عرفه أو قدره الطبيب!..

ثم إن أي واحد من هؤلاء الناس ليفيض فؤاده يقيناً بأشياء لم يرها ولم يحسّ بها، كجدار الصين مثلا او تاج محل أو أهرامات مصر. بل إنه لو رآها بعيني رأسه ما ازداد يقينا بها.

فكيف يصح لهؤلاء الناس أن ينعتوا المسلمين بالغيبيين إذ صدقوا

بإخبارات الله عز وجل، وها هم أنفسهم لا يكادون يتحررون عن سلطان هـذه الغيبيات ساعة من نهار؟

إنني لا استعجل فـأعير هؤلاء النـاس بـالغيبيـة والاستغـراق فيهـا، كما يعيرون هم المسلمين بذلك. ولكنني أسـألهم فقط: مـا هـو المنهـج العلمي الـذي اعتمدوه ـ وهم رجال علم ـ لليقين بتلك الأمور الغيبية التي ضربت المثل ببعض منها؟

إن هؤلاء الناس لو كانوا يقدرون العلم حقـاً، لأدركـوا أن الأمـر في هـذه المسألة قائم على منهج علمي ذي شروط وقيود. ولو أنهم كلفوا عقولهم تحمـل بعض الجهد في معرفة هـذا المنهـج، إذاً لـما أغمضـوا أعينهم ووصمـوا اسـلام المسلمين بالغيبية التي لا يعلمون عن مدلولها شيئاً.

وخلاصـة الأمر إن المسـائل المتعلقـة بماض منصرم أو بمستقبل لم يقـع بعد، لا يغني فيها برهان التجربة والمشاهدة. وإنما العمـدة فيهـا الخبر اليقيني الصادق، وإنما يكون الخبر يقينياً صادقاً إذا توافر فيه شرطان اثنان:

أولهما: أن يكون مصدر الخبر موثوقاً به مقطوعاً بانـه اهـل لأن يكـون مصدراً له أمانة وعلمًا.

ثانيهما: أن يكون السبيل إلى ذلك المصدر سنـداً من الـرواة المتصلين إلى مصدر الخبر، على أن يكون كل حلقة في سلسلة الـرواة جمعـاً كبيراً من النـاس يحيل العقل إمكان اتفاقهم على الكذب. فإذا تحقق هذان الشرطـان فـلا شك أن مضمون الخبر يصبح عندئذ حقيقة علمية لا مناص من قبولها واليقين بها.

وهكذا فان تواتر السند + توافر الصدق والأهلية بمصـدر الخبر = يقينـا علميا بالخبر الذي جاءك عن طريقه، على الرغم من أنه بحد ذاته أمـر غيبي، أي خارج عن سلطان أي نافذة من نوافذة التجربة والمشاهدة.

فإذا كان هذا الكلام واضحاً، (وما إخاله يخفى على أحد) فـان المسلم لا يحمله إسلامه على اليقين بأمر غيبي، إلا إذا كان خاضعاً لسلطان هذا القـانـون الذي فرغنا من إيضاحه. وما كان للإسـلام الـذي يقـول دستـوره: «ولا تقف

ماليس لك به علم، أن يكلف أتباعه بأنه يغمضوا العين وينفضوا الرأس ويبتعدوا عن العقل، ليحملوا أنفسهم على اليقين بمالا يعلمون.

ثم إنها لمفارقة مذهلة أن يصدق هؤلاء الناس خبر داروين مثلا عن أصل الإنسان، على الرغم من تحفظه وشكه في ذلك. كما صرح بذلك في كتابه أصل الأنواع أكثر من مرة(١) ثم لا يصدقوا إخبار الله عز وجل عن الإنسان بأنه إنما خلقه من صلصال من حمأمسنون وأنشأه في أحسن تقويم، على الرغم من النص القاطع الجازم بذلك وكلا الخبرين ينطوي على غيب يجثم وراءه ماضٍ سحيق لا تطوله تجربة أو مشاهدة أو حس!.

ولكن أتريد أن تعلم سبب هذه المفارقة؟

السبب أن هؤلاء الناس آمنوا بداروين وأهليته وصدق فراسته وحدسه إيمانا غيبيا لا ترفده أثاره من علم، في حين أنهم لم يؤمنوا هذا الإيمان بالفاطر الحكيم جل جلاله على الرغم مما هو ماثل أمامهم من البراهين على ذلك. فآمنوا بحدس الأول وتخمينه ثم ذهبوا يسمونه علمًا. وأنكروا إخبار الخالق جل جلاله، ثم ذهبوا يسمونه غيبية وجهلاً.

إذن، ففرق ما بين المسلمين وهؤلاء الناس، ليس كامناً في أن أحد الفريقين ينحط إلى الإيمان بالغيبيات دون برهان علمي وأن الفريق الآخر يأبى ذلك تقديرا منه للعلم، ولكن الفرق مايلي:

المؤمنون بالله آمنوا بمصدر الخبر، ثم وجدوا توافر السند وارتفاعه إلى درجة اليقين. فآمنوا به علمًا وصدّقوه قانوناً، والتزموه حقيقة لا مردّ لها.. أما هؤلاء فقد جحدوا أو شكوا بوجود المصدر الأول وهو الله عز وجل. فلم يبالوا بعد ذلك أن يأتي سند الخبر متواترا أو مظنوناً، وجحدوا بالأمر كله من حيث جحدوا بالمصدر من حيث هو.

وحديثنا مع هؤلاء إذن، ما ينبغي أن يكون متعلقا بأمر الغيبيات وموقعها من العلم واليقين وإنما يجب أن يكون محصورا في البحث في الدليل

---

(١) انظر أصل الأنواع لداروين ص ٤١٢ و٤٤٧.

العلمي على وجود الله عز وجل. يليه البحث في النبوات وبراهينها، يليه البحث في أن القرآن هل هو كلام الله أم لا.. حيث نصل أخيراً إلى وفاق بأن هذا الذي يسمونه غيبيات لا يقرّها العلم، حقائق محفوظة في وقاية تامة من حصن العلم والمنطق لا ينفذ إليه أي موجب من موجبات الشك والارتياب.

* * *

وأخيرا هذا هو الإسلام :

قراره الأول والأخير، أن العلم الحقيقي هو الذي يجب أن يكون ميزاناً للدين، وليس العكس فمن تدين محاكاة وتقليداً، فتدينه في ميزان التكليف الإلهي باطل. ومن اتخذ من شعار الدين ذريعة إلى مصلحة فهو صنو ذاك الذي اتخذ من الكفر والإلحاد ذريعة إلى مثلها.

ولكن اليقين العلمي الذي يهيمن على العقل، لا يستلزم دائما قدرة على التصور الذي يهيمن على الخيال. ذلك لأن القدرة على تصور الأشياء على حقيقتها، تظل دائما متخلفة عن الطاقة العقلية لإدراكها. أرايت إلى الضرير الأكمة إنه يدرك وحود الشمس المشرقة بعقله، ولكنه لا يقوى على تصورها في خياله، فلا يكون هذا العجز الثاني دحضاً لليقين الأول.

كذلك وجود الله عز وجل وما يتبعه من يقينيات متفرعة عن الإيمان به: لا مناص للعقل الحر من اليقين بهما. ولكن لا سبيل للخيال البشري إلى التقاط صورة صادقة عنهما.

ولهذا الإجمال تفصيل واسع هام، لا مجال لذكره في هذا المقام.



اللسان العربي والإسلام

معاً في معركة التحدي

أ.د. السيد رزق الطويل
عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر

مقــــدمة :

نحمد الله تبارك وتعالى ونستعينه، ونسأله أن يبصرنا بمواقع الصــواب، وأن يباعد بيننا وبين شهوات النفس، وضلالات الفعل، ونصلي ونسلم على نبيه ومصطفاه محمد بن عبدالله، اختاره الله للرسالة الخاتمة، واصطفى لسان أمته لساناً للكتاب المبين، المهيمن على كل كتاب، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ونستفتح بالذي هو خير: (ربنا عليك تـوكلنـا وإليك أنبنـا وإليك المصير)

وبعد

فقضايا المصير الإسلامي كثيرة ومتعددة، وملحة من أجل إعادة هذه الأمة إلى دينها القويم، حيث تستعيد في رحابه عزتها وكرامتها وأمجادها، غير أنه من بين هذه القضايا تبرز قضية ذات بـال، تلك قضية اللسـان العربي الفصيح، وما أصابه من ضعف واستعجام، إنها من أخطر القضايا في تاريخنا الفكري على الصعيد الإسلامي.

وقد توفر أعداء الإسلام على تدبير خطتهم لقطع لسان هذه الأمة في إطار مزاعم إصلاحية حتى يصلوا من وراء ذلك إلى إبعـاد الأمـة عن دينهـا القـويم، وتراثها العظيم.

وباعثهم على ذلك فشـل تـاريخي ذريـع في القضـاء على الأمـة بـالغزو العسكري.

ونضيف لذلك تعدد الناطقين بهذا اللسـان، وتكـاثرهم خـارج الحدود العربية، وانتشار الحرف العربي في كثير من بلدان العـالم، واللسـان العربي أقدم لسان على البسيطة، وقد استطاع أن يبقى حتى العصر الحاضر بينما ذبلت وانكمشت بل تلاشت كثير من الألسنة التي عاشت معه منذ أحقاب بعيدة سواء ما كان منها من دوحة اللغات السامية أم في غيرها.

والقضية التي أعالجها في هذه المحاضرة هي رصد ما وُجِّه إلى اللسان العربي من حروب سافرة أو خفية، محاولا كشف ما وراءها من أهداف خبيثة، وأحقاد دفينة، وقبل ذلك سأكشف بإيجاز عن أبعاد العلاقة بين اللسان العربي والإسلام، وماله من مزايا وخصائص، واهتمام سلف الأمة باللسان العربي، بقدر اهتمامهم بإسلامهم، وكذا إدراك غير العرب لقيمة اللسان العربي، وشهادتهم له.

أما اتجاه الاستعمار الغربي لضرب اللسان العربي فيتطلب منا كشف البواعث والأسباب، وقيام المستشرقين بدور كبير في هذا الصدد، ومسيرة أذنابهم من بعدهم على نهجهم، ثم يأتي دور المقلدين.

واتسعت خطتهم فتهجموا على قواعد النحو، وارتفعت أصوات تدعو إلى تغريب الأدب.

وفي ختام الأمر نتساءل: ما معالم طريق العودة لنفيء إليه.

اللهم جنبنا الخطأ والزلل، واهدنا سواء السبيل، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

أ. د. السيد رزق الطويل
عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية
جامعة الأزهر

أبعاد العلاقة بين اللسان العربي والإسلام :

لقد هيأ الله الأسباب للسان هذه الأمة ليكون وعاء للكتاب العزيز، ثم ليكون الآية الدالة على أنه الكتاب الحق المنزل من لدن حكيم خبير.

وذلك بأن نزل بلغة قريش التي سادت لغات القبائل بحكم ما كان لها من سلطان ديني ممثلا في موسم الحج، وسياسي ممثلا في سدانة البيت الحرام والقيام عليه. واقتصادي ممثلا في الأسواق التي تقام في الموسم عند عكاظ ومجنة وذي المجاز، وكذلك في رحلتي الشتاء والصيف إلى اليمن والشام.

هذه المكانة هيأت لسانهم لكي ينمو ويسود، ويفرض نفسه على ألسنة القبائل لاسيما أن الشعراء الذين كانوا يعدون قصائدهم لإلقائها في مهرجان عكاظ الأدبي كانوا يتحرون لسان قريش ليكتب لشعرهم الذيوع والانتشار، والفوز بالجائزة في نهاية السوق.

وجاء الإسلام، ونزل كتابه الحق بلسان عربي مبين، يقول سبحانه: ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ ويقول جل شأنه ﴿وكذلك أنزلناه حكما عربيا﴾ ﴿وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا، وصّرفناه فيه من الوعيد لعلهم يتقون، أو يحدث لهم ذكرا﴾ ﴿كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون﴾.

ماذا في هذه الشواهد من دلائل؟ ما معنى اقتران عروبة القرآن بالقدرة على التفصيل والبيان؟

إن الله تبارك وتعالى لم يذكر في أي كتاب أنزله اللسان الذي نزل به، لم يأت ذلك إلا في القرآن الكريم، وقد نتساءل: لماذا؟ والجواب.. لأن لسان القرآن كان أداته وآيته التي قهرت المخالفين والجاحدين، وأقامت عليهم الحجة، وألزمتهم الجادة، وأبلستهم فانقطعوا عن اللجاجة، ومن هنا أصبح القرآن الكريم ولسانه حقيقة واحدة، لا ينفك أحدهما عن الآخر، ويُعْتَدى على أحدهما من حيث يُطْعن الآخر، ويستبين لنا ما في الكتاب من ذخائر العلم والمعرفة مادامت صلتنا وثيقة بلسانه.

وهكذا كان نزول القرآن الكريم بهذه اللسان يعني ما وصل إليه هذا اللسان من قمة السمو والنضج حتى شهد له بذلك الأعداء قبل الأولياء.

يقول فيليب حتي في كتابه تاريخ العرب: «قد لا يكون من بين البشر قاطبة من يستثيره التعبير، وتحركه الكلمة منطوقة كانت أم مكتوبة مثل العرب، إن من العسير أن تجد لغة من لغات العالم تَحْظى بهذا التأثير الذي لا يقاوم على عقول أصحابها، إن الجمهور العربي المعاصر سواء في بغداد أم في دمشق، أم في القاهرة يحرك وجدانه إلى أقصى درجة ممكنة إنشادُ قصيدة ما، وإن يعذر عليه فهمها كاملة... إلى أن يقول: إن للإيقاع الشعري والموسيقى والتناغم بين أجزاء الكلام ما للسحر على نفوس هذا الجمهور العربي، بل هو ما يسمى بالسحر الحلال».

وهذا روفائيل بتي يعبر عن آرائه ومشاعره الخاصة نحو اللغة العربية بعد أن أجاد تسع لغات هي: العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والهندية والآرامية والعبرية والفارسية والروسية في كتابه The Arabes men الصادر سنة ١٩٧٦ في نيويورك ص ٤٨: «إنني أشهد من خبرتي الذاتية أنه ليس ثمة بين اللغات التي أعرفها لغة تكاد تقترب من العربية سواء في طاقاتها البيانية أم في قدرتها على أن تخترق مستويات الفهم والإدراك، أن تنفذ وبشكل مباشر إلى المشاعر والأحاسيس، تاركه أعمق الأثر فيها، وفي هذا الصدد، فليس للعربية أن تقارن إلا بالموسيقى».

لو أضفنا إلى ذلك الحرف العربي الذي رسمت به كلمات هذا اللسان فإننا نجد في هذا الحرف إمكاناتٍ فنية وزخرفية هائلة بجانب يسره وسهولته وقلة الجهد الذي يبذل معه، وأنه اختزالي بطبعه ويشهد لهذه الحقيقة أحد المستشرقين.

يقول المستشرق «ريتر» أستاذ اللغات الشرقية بجامعة استانبول، وهو من المخضرمين، أعني الذين حاضروا في الجامعة قبل حركة كمال أتاتورك وبعدها: «إن الطلبة قبل الانقلاب كانوا يكتبون ما أملي عليهم من محاضرات بسرعة فائقة؛ لأن الخط العربي اختزالي بطبعه، أما اليوم فهم لا يفتأون يطلبون إعادة العبارات مرارا، وهم معذورون فيما يطلبون؛ لأن الكلمة اللاتينية لا اختزال فيها.. ثم أضاف قائلاً إن الكتابة العربية أسهل كتابات العالم

وأوضحها، فمن العبث إجهاد النفس في ابتكار طريقة جديدة لتسهيل السهل وتوضيح الواضح»(١).

وانتشر اللسان العربي بانتشار الإسلام، وترك كثير ممن اسلموا لسانهم واستبدلوا به لسان القرآن الكريم بل توفروا على رعايته والعناية بـه، وتقعيـده، وهم ليسوا من أهله كما تصدى أبناء هذا اللســان لمـوجـات اللحن التي أخـذت تتسرب بعد الفتوح، واختلاط العرب بغيرهم.

وهؤلاء جميعا يسرهم الله لهذا الأمر؛ إذ تكفل بالحفاظ على كتابه، وهـذا يعني الحفاظ على اللسان الذي نزل به؛ يقول سبحانه: ﴿إنا نحن نزلنا الـذكـر وإنا له لحافظون﴾.

وثمة ملاحظة دقيقة هي أن الآية سَمَّتْ القرآن الكريم ذكراً، ولا ذكر بـلا لسان يَـذْكر ويذكِّر، ويقدم للعقل مابه يتذكر.

واستمرت جهود العلماء تدرأ عن اللسان العربي آفات العجمة، وما نشـأ عنها من لغات عامية ورصدوا هذه الظاهرة، وكتبوا مؤلفات فيما تـورط النـاس فيه من أخطاء سواء أكانوا من العوام أم من الخواص، فوجـدنـا كتبـا تؤلف في لحن العامة، مثل: لحن العامة للكسائي، ولحن العامة للـزبيـدي، كما ألف فيما بعد الحريري كتابه درة الغواص في أوهام الخواص.

خطة لضرب اللسان العربي :

وبسط الاستعمار الأوروبي سلطـانـه على كثير من البـلاد العـربيـة والإسلامية، ووضـع خطـة محكمـة لاحتـواء هـذه الأمـة، وضرب الثغـور التي تحميها، ووضعوا في اعتبارهم أموراً ثلاثة:

أ ـ الدين الذي تتمسك به هذه الأمة، وكتابها الحق الذي تحرص عليه.

ب ـ لسانها الذي عرفوا قدره وشهدوا له بقيمته.

---

(١) مجلة الأمـة ص ٧١ عـدد جمادى الاولى ١٤٠٤ نقـلا عن محاضرة عن الخط العـربي وتطوره للخطاط المصري سيد إبراهيم بتاريخ ١٩٧٧/١٢/٢٩.

جـ ـ وضعوا في اعتبارهم تجاربهم الفاشلة في الصراع المسلح مع المسلمين في فترات مختلفة.

وهداهم تفكيرهم إلى ضرب اللغة عن طريق الدعوة إلى العامية.

وهذه بعض أقوالهم في هذا الصدد

يقول القس زويمر في مطلع القرن العشرين: إنه لم يسبق وجود عقيدة دينية، مبنية على التوحيد أعظم من عقيدة الدين الإسلامي الذي اقتحم قارتي آسيا وإفريقيا الواسعتين، وبث في مائتي مليون من البشر عقائده، وشرائعه، وتقاليده، وأحكم عروة ارتباطهم باللغة العربية».

وكلمة هذا القسيس لا يريد بها الشهادة بالفضل لأهله، وإنما يريد أن يحذر قومه ليمعنوا فيما يكيدون، ويعدوا خطة للمواجهة.

ويقول وليم جيفور بلجراف: متى توارى القرآن ومدينة مكة من بلاد العرب يمكننا حينئذ أن نرى العربي يتدرج في سبيل الحضارة التي لم يبعده عنها إلا محمد وكتابه».

وبالطبع لا يمكن أن يتوارى القرآن إلا بالقضاء على لغته.

أما الخطوات التي طرحت للتنفيذ، فتتناول:

ـ الدعوة إلى العامية.

ـ الدعوة إلى مايسمى باللغة الوسيطة.

ـ تعبيرات خبيثة طرحوها عن طريق عملائهم على الساحة الإسلامية والعربية.

ـ الدعوة إلى الكتابة بالحرف اللاتيني.

ـ الدعوة إلى تجديد النحو وعلوم اللغة والأدب، أو قل: تغريب الأدب

واتبعوا الوسائل التالية :

ـ استعانوا بمدارس التعليم الأجنبي المنبثة في أنحاء العالم العربي، بجانب المراكز التبشيرية.

ـ الصحافة.

ـ الدعوة إلى الاستغراب، وأن نرتبط بثقافة اليونان، وحوض البحر المتوسط.

والذين قاموا بالتنفيذ.

ـ المستعمرون أنفسهم.

ـ طائفة الأذناب والعملاء.

ـ المقلدون، المفتونون بظاهر مدينتهم.

ونريد أن نقول: إن هذا المخطط العدائي قيض الله من أبناء الأمة من كان يتصدى له عندما تشتعل ناره، ويرتفع أواره.

المعركة بين العامية والفصحى :

بدأت ملامح هذه الدعوة من خلال سطور كتبها رفاعة الطهطاوي بعد العودة من فرنسا في مطلع القرن التاسع عشر، مأخوذا ـ بحسن نية ـ إلى هذا الاتجاه المدمر، يقول: إن اللغة المتداولة في بلد من البلاد، والمسماة بالدارجة التي يقع بها التفاهم في المعاملات السائرة، لا مانع أن يكون لها قواعد، قريبة المأخذ تضبطها، وأصول على حسب الإمكان تربطها، ليتعارفها أهل الإقليم حيث نفعها بالنسبة إليهم عميم..»(١)

رحم الله الشيخ رفاعة! ما معنى تقعيد اللغة الدارجة؟ وما النفع العميم؟ وماذا يراد بالتصنيف بها؟ إنها لمأساة فعلا أن يتورط هذا الرجل فيما دبره القوم.

ولم يكن لكلمات الشيخ صدى يذكر؛ لأن القوى الوطنية أحسنت الظن بالشيخ، وأنه لا يريد النتيجة التي توحي بها كلماته.

لكن كان يقبع في جدران دار الكتب المصرية ألماني خبيث نزل مصر وتعرف على الأحياء الشعبية واسمه: (ولهلم سبيتا) الف كتابه الذي سماه:

---

(١) راجع كتاب رفاعة الطهطاوي، أنوار توفيق الجليل فيما يخص إصلاح اللغة.

قواعد اللغة العامية في مصر، وكأنه بهذا التقعيد للعامية يريد تأصيل الضلال الذي توفر عليه القوم.. وفي مقدمه كتابه هذا يرجع أسباب التأخر في مجالات عدة في مصر والعالم العربي إلى وجود هوة واسعة بين لغة الحديث ولغة الكتاب، ويشبه الفصحى باللغة اللاتينية بالنسبة للغات الحديثة في أوروبا.

وهكذا أوغل الرجل في الوهم، واشتط في تصوراته الفاسدة، وأقحم نفسه في أمر لغة لا يحسن خصائصها، ولا سبيل له لإدراك محاسنها، إنه يبدي حرصه على تطوير الأدب العربي وتنميته خلال العامية، ولكن الواقع يصفعه بقيام نهضة أدبية في ميدان الفصحى مع بدايات القرن العشرين.

وتأتي حركة المقتطف عام ١٨٨١.

قامت حركة المقتطف في بيروت أول الأمر تردد ماقاله «سبيتا» في القاهرة، وللمقتطف والمقطم وأصحابهما فيما بعد دور بارز في تمجيد الاستعمار، ومعاداة الحركة الوطنية، وكانت حركة بالغة السوء تخدع الناس بأوهام استعمارية زائفة، وأنها صدرت عن عربي يملك عروبة اللسان دون الفكر، كما قال المتنبي :

عربي لسانه، أعجمي رأيه، فارسية أعياده

لكن ما يكاد يخرج المقتطف على الناس في بيروت بهذا الضلال، عدد تشرين الثاني سنة ١٨٨١م حتى سارع بالرد عليه شيخ نصراني غيور من لبنان هو الشيخ خليل اليازجي، ونشر رده في عدد كانون الأول من العام نفسه وكان رده يتلخص في نقطتين :

أولاهما : أن اتخاذ العامية للكتابة فيه عدم البناء التصريفي للعربية من أساسها، وإضاعة كثير من جهود المتقدمين، والأخرى: أن عامة الناس وجهالهم يفهمون العربية الصحيحة الفصيحة.

وجاء الاستعمار الإنجليزي إلى مصر، واتسع في ظلاله الكئيبة نشاط المبشرين ودعاة الهدم فخرج من مصر ألماني يدين بالولاء للإنجليز، اسمه: كارل فولرس، ألف كتابا سماه: اللهجة العامية الحديثة في مصر، صدر سنة

١٨٩٠، ردد فيه ضلالات «سبيتا» من وصف العربية بالجمود والصعوبة، وتشبيهها باللاتينية، كما شبه العامية بالإيطالية.

ثم جاء الداهية وليم ويلكوكس.

وهو مهندس ريّ انجليزي، مبشر، أو بعبارة أدق منصِّر، ولبس عباءة الإصلاح اللغوي لينفث خلاله سمومه، فأضاف لبنة فاسدة في بناء هذه الدعوة الضالة.

ألقى محاضرة لبس فيها ثوب المصلح الوفي، الحفِيّ بلغة العرب، الراغب في نهضتهم، وأكد أن سر تأخر العرب جمودُ اللغة الذي حال بينها وبين ملاحقة حضارة العصر.

ثم يعلن للناس أن من قدم ترجمة لهذه المحاضرة باللهجة المصرية، له مكافأة مقدارها أربعة جنيهات أفرنكية.

ثم جاء «سلدن ولور»

وهو قاض إنجليزي في المحاكم المصرية، وأراد أن يدلي بدلوه بين الدلاء

ألف عام ١٩٠١ كتابا سماه: العربية المحلية في مصر، دعا فيه إلى اتخاذ العامية لغة سائدة، وهدد بأن الأمة إذا لم تستجب لندائه فالنتيجة انقراض العامية والفصحى، وحلولُ لغة أجنبية محلهما.

والعجيب أن أول من سارع إلى تأييد هذا الكتاب أصحاب المقتطف، وأظهروا ألمهم لضياع الفرص بل ذكروا أن محمد علي باشا جد العائلة الخديوية لو اهتم بكتابة اللغة المحلية لمصر والشام وجعل الكتابة بها وحدها، لما وجد في ذلك كبير مشقة.

وبذلك كشفوا عن سوء نواياهم.

وفي هذا الوقت الذي تجاوبت فيه اصداء الدعوات الضالة، خرج شاعر النيل حافظ إبراهيم إلى الساحة الأدبية وقد تأجج وجدانه بما سمع من ضلالات القوم، وقدم هذه القصيدة الرائعة، التي تعد من فرائده الخوالد التي لا

زلنا نحس بجدة معناها، وحيوية فكرتها، تحدث عن مزايا هذا اللسان فقال :

أنـا البحـر في أحشـائه الـدر كـامن	فهل سألوا الغواص عن صدفـاتي؟
وسعت كتـاب اللـه لفظـا وغـايـة	ومـا ضقت عن آي بـه وعظـات
فكيف أضيق اليـوم عن وصف آلـة	وتنسيـق أسماء لمختـرعـات

ثم يـشير إلى مؤامرة المبشرين والمستعمرين وأذنـابهـم، فيـقـول على لسـان لغته :

ايطـربكم من جـانب الغـرب نـاعب	ينـادي بـوأدي في ربيـع حيـاتي
ولو تزجـرون الطير يـومـا علمتمـو	بما تحتـه من عثـرة وشتـات

ثم تعاتب اللغة أبناءها فتقول :

أيهجـرني قـومي عفـا اللـه عنهم	إلى لغـة لم تتصـل بـرواة؟
سرت لوثة الإفرنـج فيهـا كما سرى	لعـاب الأفـاعي في مسيـل فـرات
فجـاءت كثـوب ضـم سبعين رقعـة	مشكلـة الألـوان مختلفـات

والشاعر هنا يعني اللغة العامية ودعاتها

وعلى لسان اللغة ينتقد الصحافة فيقول :

أرى كـل يـوم بـالجـرائد مـزلقـا	إلى القبر يـدنيني بغير أنـاة
وأسمـع للكتـاب في مصر ضجـة	فـأعلم أن الصـائحين نعـاتي

ثم تتذكر التاريخ المجيد فتقول :

جزى الله من بطن الجـزيـرة أعظما	يعـز عليهـا أن تلين قنـاتي
حفظن ودادي في البلى وحفظتـه	لهن بـدمـع دائم الحسرات

ثم تصدر قرارها لبنيها فتقول :

إلى معشر الكتـاب والجمـع حـافـل	بسطت رجـائي بعد بسط شكـاتي
فـإمـا حيـاة تبعث الميت في البلى	وتنبت في تلك الـرمـوس رفـاتي
وإمـا ممـات لاقيـامـة بعـده	ممـات لعمـري لم يقس بممات

موقف مجلة الهلال :

بالرغم من أن هواهـا تبشيري، فـرنسي، صليبي إلا أنهـا وقفت مـوقفـا معتدلا من هذه المعركة، ففي عام ١٩٠٢ عملت استفتاء مع عدد من المستشرقين والأدبـاء العـرب، مثـل المستشرق الإيطـالي د. غـويـدي، والمستشرق الأمـريكي ريتشارد لوتهيل، والشاعر خليل مطـران، والأستـاذ محمـد كـرد علي، ونقـولا حداد، وأنطون الجميل وبعد أخذ آراء هؤلاء الأعلام، انتهت إلى النتائج التالية

١ ـ المسلمون لا يستغنون عن الفصحى لمطالعة القرآن والحديث، وسائر كتب الدين.

٢ ـ إن العربية ليست غـريبـة على أفهـام العـامـة إلا إذا أريـد التعقيـد باستخدام الألفاظ الغريبة، أما لغة الإنشاء العصريـة فهي شـائعـة في الصحف والمجلات يفهمها العام والخاص.

٣ ـ لا يجوز قياس العربية على الـلاتينيـة؛ لأن الفـروق بين الـلاتينيـة وفروعها أبعد كثيرا من الفرق بين الفصحى والعامية.

٤ ـ إن الزعم بأن اللغة العربية بدع في اللغات بامتياز اللغة المكتوبة فيها عن اللغة المحلية زعم باطـل. فـالإنجليـز مثـلا يكتبـون العلم بلغـة لا يفهمهـا عامتهم، وكذلك الفرنسيون والألمان، وغيرهم من شعوب أوروبا.

٥ ـ إن الذاهبين إلى أن تتخذ كل أمة عربية لهجتها العامية هم القـائلـون بانحلال العالم العربي، وتمزيق شمل الناطقين بالعربية.

هذه نتائج هامة انتهت إليها المجلة في الاستفتاء الذي عقدته، وهي كلها في جانب الفصحى.

وفي عام ١٩٢٦ ظهر ويلكوكس مرة أخرى بعد أن ظل قابعـا في جحـره نحو أربعين عاما لينفث سمومة مرة أخرى، وفي هذه المرة قام بترجمة الإنجيـل إلى العامية المصرية، ثم دعا المصريين إلى أن يقتدوا به فيفعلوا مثل ذلك بالقـرآن الكريم.

لكن حيلته لم تَنْطل على أهل الغيرة والفكر الواعي من هذه الأمة.. وليفعل الرجل ماشاء بإنجيله لأن الأنجيل ليس له لسان خاص، ولم تكن آيته في لسانه، وإنما كانت آية عيسى عليه السلام خوارق كونية، على أن اللغة التي كتب بها من قبل لم تكن خيرا من العامية المصرية.

العملاء والأذناب :

تسلم الراية من وليم ويلكوكس العملاء والأذناب.

وجاء سلامة موسى ليقول العبارة المشهورة: إن الاوربي يقرأ لكي يفهم، أما نحن فنفهم لكي نقرأ. والتي نقلها بدوره من قاسم أمين الذي دعا إلى إلغاء الإعراب وتسكين أواخر الكلمات. وما درى أن هذا دليل على ذكاء العربي وفطنته، وحضور بديهته حين يسبق عقله لسانه، وأن مثله من المستعجمين يصعب عليهم هذا الأمر، والقارىء لكتابه: «اليوم وغدا» يجد فيه ألوانا متنوعة من هذا الضلال. وقد ظهر في صورة المشفق على لغة العرب.

عجيب هذا الأمر!! أعجمي ومستعجم كلاهما قلق على لغة العرب، أرأيت من قبل سفاحا تختلج في قلبه مشاعر رحمة على ضحيته؟!!

ونرى هذا الضلال في صور عدة يحاول أن يتسرب إلى معقل الفصحى: مجمع اللغة العربية، فنجد من أعضائه من يكتب عن اللغة العامية ومنزلتها وأهميتها، ويدعو إلى استخدامها في العلم والبحث، كما نجد من يتقدم طالبا تيسير قواعد الإملاء، وثالثاً يطالب بالحرف اللاتيني بديلا للحرف العربي.

وفي منتصف القرن الحاضر يمسك لواء الضلالة د. لويس عوض، خليفة لأستاذه التالف: سلامة موسى أصدر، في عام ١٩٤٧ كتابه: بلوتولاند وقصائد أخرى من شعر الخاصة.. يطعن الشعر العمودي في الصميم، ويعجب لإصرار المصريين على العربية المقدسة!! هكذا يقول، ثم يُطمئن المصريين إلى أن الانقلاب اللغوي لم يقوض أركان الدين في أوروبا إنما قوض أركان الكنيسة.

عجيب هذا الفهم الضال، معناه بصراحة أن اللجوء للعامية، وإبعاد الفصحى سيقضي على التراث الإسلامي، ولاحرج عنده في ذلك.

والأعجب من هذا كله أن يتسرب الوباء إلى جامعة الدولة العربية، فتصدر اللجنة الثقافية عام ١٩٥٥ كتابا بعنوان: اللهجات وأسلوب دراستها، لأنيس فريحة، جمع فيه عدة محاضرات عن اللهجات العامية في العالم العربي، ووسائل دراستها.

ولا أرى معنى لإحياء اللهجات الإقليمية في ظل الجامعة العربية.

هذه هي الجهود الصريحة، والمباشرة التي تتجه إلى حرب اللغة عن طريق الدعوة إلى اللهجات الإقليمية، وثمة وسائل أخرى غير مباشرة سلكت هذا السبيل، وعملت لتحقيق هذا الهدف الفاسد

فهناك من يدعو إلى لغة وسيطة.

وهناك من يدعو إلى الأسلوب اللبناني التوراتي،

وهناك الدعوة إلى إلغاء الحرف العربي، وتلك ضلالة ما بعدها ضلالة.

والهدف من هذه الدعوات كلها الحيلولة بين هذه الأمة وتراثها، الذي هو مصدر عزها وقوتها.

يقول المستشرق الألماني كامفماير بعد تغيير الحرف العربي في تركيا: إن قراءة القرآن العربي، وكتب الشريعة الإسلامية قد أصبحت مستحيلة بعد استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية».

هذه هي نظرة المستشرق الألماني، وهي صحيحة تماماً، وما إخال من تحمسوا لهذه الدعوة الضالة قديما إلا ساعين لهذا الغرض، وهو أن يتحول تراثنا إلى كائن غير مفهوم، أو يكون فهمه مقصورا على قلة نادرة، ومردودُ ذلك كله يعود بالأثر السلبي على الدين الحق مصدر قوة هذه الأمة.

فالأب أنستاس الكرملي يقترح حروفا لاتينية، تكتب فوق الحرف العربية لتكون بديلة من الشكل.

ولطفي السيد اقترح الحروف اللاتينية بديلا للحرف العربي، وكان مأخوذا في هذا بالضلال الذي فجره كمال أتاتورك عندما ألغى الحرف العربي، وكتب التركية بالحرف اللاتيني.

المستشرق نللينو الإيطالي رفض الفكرة، وأحصى آثارها الوخيمة، وعواقبها الوبيلة على تراث العرب، وماضيهم، ومستقبلهم.

وباءت دعوات الضلال بفشل ذريع، وكان الغُيرُ من أبناء الأمة، الحفظة على تراثها، ودينها ولسانها بالمرصاد لكل أفاك أثيم.

الدعوة إلى تجديد النحو والصرف، وتغريب الأدب :

إن المحاربين للغة القرآن كالحرباء، تلبس لكل حالة لبوسها، فعندما فشلت جهودهم، أو أحسوا بفشلها طرحوا أفكارا جديدة، قد توصلهم لبعض مايريدون من الإفساد.

إن النحو العربي معقد، والإعراب فيه آفة.

وهو في حاجة إلى تيسير، وصدرت عدة حركات تستهدف تطوير النحو أو تجديده.

وانتقدوا العوامل النحوية، وسخروا من العلل.

وانتهت ثورة القوم إلى فشل ذريع، وثبت النحو بقواعده الراسخة (فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض).

إنها ما كانت إلا مجرد نزوة ضالة تستهدف حرب القديم أي قديم، وقد ضاق أمير الشعراء قديما بهؤلاء المغيظين من القديم، ولو كان أمجاداً باذخة فقال :

لا تحذُ حذو عصابة مفتونة	يجدون كل قديم شيء منكرا
ولو استطاعوا في المجامع أنكروا	من مات من آبائهم أو عمرا
من كل ماض في القديم وهدمه	وإذا تقدم للبناية قَصَّرا

أما الأدب العربي فلهم معه شأن آخر.

لقد تميز اللسان العربي بالأدب الصادق، الكاشف عن خلجات النفس، الوفي بمطالب البيئة، المسجل للقيم والمفاخر والمثل، والرافض للسفاسف

والرذائل، وكان الشعر هو جوهر النشاط الأدبي قبل الإسلام يحتل أسمى مكانة، وينزل من القلوب أعظم منزل، والشعراء في القبائل هم الرواد والموجهون.

والشعر عند العرب لم يكن مجرد فن أدبي، وانما هو مستودع قيم وفضائل، وقد قال أبو تمام :

ولولا خلال سنها الشعر مادرى   بناة العلا من أين تبنى المكارم

لقد نادوا بهجر عمود الشعر، واتجهوا نحو ما يسمى بالشعر الحر، أو المرسل.

وقدموا البديل.. إنه القصة والمسرحية، هذه الفنون المستعارة من الأدب الاوروبي ولتكون وعاء لظواهر التحليل من حدود الآداب والأخلاق والفضائل.

وإذا كانت الوسائل التي اصطنعها القوم لضرب اللسان العربي فشلت في ميادين عدة فإنها في ميدان تغريب الأدب أحرزت نجاحا لا يستهان به، خفت صوت الشعر العمودي، وتعرض المستمسكون به لحملات ضارية، وانتشرت المذاهب الأوروبية في الأدب العربي دون مسوغ مقبول، حتى أصبحنا نتحاكم إلى مقاييسهم في النقد، وظهرت القصة لتكون ميدانا للقضاء على أخلاق الأمة، واعرافها القويمة، وليعاد عن طريقها ممارسة العامية، وأصبح على ساحتنا أدب لا يخدم أهدافنا الا قليلا، لكنه خدم العامية كثيراً، وخدم ضياع الأخلاق أكثر، وحارب لغة الكتاب العزيز أكثر وأكثر، وبرغم هذا كله لا يزال اللسان العربي شامخاً، وسيظل كذلك. ﴿كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون﴾ ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾.

هكذا اللسان العربي، بشهادة الكتاب الحق لسان العلم ووعاء العقل.

وماذا بعد ؟

اللسان العربي في شموخه ورسوخه يتحدى كل هذه العواصف، ويذود عن حماه بثقة هذه الأعاصير.

وبعد هذه الرحلة الطويلة عبر قرن من الزمان نرصد فيه حربا عاتية وجهت إلى الفصحى في مراحل مختلفة، ومتتابعة، وفي ظل ظروف متشابهة، وأولياء هذه الحرب أصحاب اتجاهات مختلفة لكن وسائلهم جميعا تلاقت عند غاية واحدة.. هي ضرب الفصحى، ويبغون من وراء ذلك تحقيق هدف آخر لا قبل لهم بحربه مباشرة.

كما استبان لنا بجانب ذلك عدة حقائق

أولاها : تنحصر أهداف القوم الذين تولوا كِبْرَ هذه الحرب جيلا بعد جيل فيما يأتي:

أ ـ تحويل الإسلام من سلوك واقع إلى مجرد تراث نحتفي به في المناسبات.

ب ـ تحويل القرآن إلى متحف عندما يستعجم اللسان، ونعجز عن الفهم، ويترك أمره لقلة متخصصة، أو نستجيب لواقع يخططون له، فنكتبه بالعامية، وعندذاك نجرده من دلالة إعجازه، وهي ماثلة في لسانه العربي بجانب تعدد أشكاله عندما نرى قرآنا مصريا وآخر شاميا، وثالثا مغربيا وهكذا.

جـ ـ تمزيق وحدة الأمة العربية التي حملت مشعل الحضارة إلى العالم منذ القرن السابع الميلادي؛ إذ يقْضى على أعظم رابطة تربطهم وهي رابطة اللسان.

د ـ إلغاء التراث بحيث لا يتاح للأمة الاستفادة منه، وبناء حاضر قوي على أساس هذا الموروث العظيم.

٢ ـ هناك خطر آخر أقوى من أي خطر نتصوره، أقوى من خطر الدعوة إلى العامية، ومن خطر الدعوة إلى الحرف اللاتيني، ومن خطر الدعوة إلى تغريب الأدب، وتيسير قواعد النحو والصرف، لأن كل هذه الدعوات تصدى لها أهل الغيرة من أبناء هذه الأمة، لكن الخطر الذي نعنيه يكمن في قبول مبدأ التطوير؛ إذ التطوير هو الشرك الخفي الذي ينصبه الدهاة الغواة إذا فشلت وسائلهم الظاهرة؛ لأن قبولهم مبدأ التطوير يعني أن كل فئة تتخذ لها منهجا في التطوير حسبما ترى بين مفرط، ومفرّط، ومضيق، وموسع، ومتوسط، ولن يقف الأمر

عند حد، وتتسع شقة الخلف بين الأطراف، ويتحقق للقوم ما يريدون تحت شعار معسول براق هو التطوير، مع أن أبرز ما يتميز به اللسان العربي قواعده الثابتة المحكمة، والشاذ عنها لا يقدح في صلاحيتها، والتمسك بهذه القواعد هو السبيل الذي صان وحدة هذه اللغة، وضبط تطورها في ميدان الدلالة وغيرها على امتداد أربعة عشر قرناً، وأصبح القرآن الكريم ـ بسبب ذلك ـ يتلى فينا ويفهم وكأنما أنزل بالأمس القريب، وتراث هذه اللغة في كل المجالات، والذي صنف من قرون طويلة نقرؤه ونحققه ونتذوقه، ولا نجد من ذلك كبير مشقة، وتلك فضيلة امتن الله بها علينا ولم تحظ بها أمة من الأمم، وما كان ذلك إلا بفضل إجماع المسلمين على صيانتها، والحفاظ على قواعدها.

ثالثها.. كل هذه الحملات الشرسة لم تنل شيئا من هذا اللسان، ولا من مسيرته الظافرة، وما حدث من جرائها كان بمثابة سحابة صيف، وكان مصير جهود أهل الفساد وهو مصير قرون الوعل، على نحو ما قال الشاعر :

كناطح صخرة يوما ليوهنها فلم يضرها، وأوهى قرنه الوعل

رابعها : العامية ليست مشكلة اللسان العربي فحسب، إنما هي مشكلة كل لسان ينطق به البشر.

والعامية كما أثبت خبراء الألسنة ليست لسانا قائمًا بذاته يتفرد بقواعد وأصول، وأنها فقيرة في مفرداتها، ولا تثبت على حال، ولا توفر وقتا ولا جهداً، وفي الكتابة بها مشقة بالغة، أضف إلى ذلك أنها كثيرة التشعب فهي لا تختلف من إقليم إلى اقليم بل من قرية إلى قرية.

خامسها : فكرة اللغة المتوسطة صورة من صور الخداع في الدعوة إلى العامية.

سادسها : أضع أمامكم بعد هذا البحث معالم طريق العودة الذي يجب أن نسلكه صيانة لأمتنا، ولسانها، ودينها، وأتمثلها فيما يلي :

١ ـ المحافظة على القرآن الكريم، وأخذ الناشئة به منذ نعومة أظفارهم فيسمو بهم، ويقوم ألسنتهم، ويأخذهم بالصوتيات العربية الصحيحة،

ويزودهم بثروة لغوية وأسلوبية واسعة، يحفظونها أول أمرهم، ثم يفقهونها عند بلوغ رشدهم.

٢ ـ لابد أن نضع في اعتبارنا أن الدفاع عن الفصحى دين، وأنها خط الدفاع الأول عن الإسلام، وأعداء الإسلام عندما يضربون الفصحى يحققون ما يريدون بطريق غير مباشرة، كما أنهم يجنبون أنفسهم مغبة الدخول في حرب تحرك ضدهم جهودا إسلامية متنوعة؛ إذ يصورون القضية على أنها قضية لغة يراد إصلاحها، ولا علاقة لها بالدين، لتتم المؤامرة داخل الوطن العربي دون أن يحس بها المسلمون.

٣ ـ لا بد من الحرص على اللسان الفصيح في محاضراتنا ودروسنا، وكل مجالسنا، وليصبح هذا الأمر مسؤولية كل مُربٍّ، وغير مقصور على أستاذ اللغة العربية وحدها.

٤ ـ لابد من التوجيه المستمر لوسائل الإعلام من صحافة وإذاعات مسموعة ومرئية إلى الحرص على اللسان الفصيح بكل مظاهر الفصاحة فيه سواء أكانت صوتية أم تصريفية أم نحوية أم بلاغية.

٥ ـ لابد من عقد مؤتمرات على مستوى العالم العربي تحت عنوان «من أجل حماية الفصحى».. يلتقي فيها أساتذة اللغة العربية والمهتمون بأمرها، وأعضاء المجامع اللغوية لدراسة الوسائل الكفيلة بالحفاظ على هذا اللسان، والدعم المستمر له.

٦ ـ دعم حركة إحياء التراث، والعمل على استمرارها مع ترشيدها، وتنسيق الجهود بين القائمين بها على أرض الوطن العربي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

من أخبار الكلية

النشاط الثقافي :

* نظمت كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي خلال العام الدراسي الحالي موسمًا ثقافياً متميزاً استمر من يوم السبت ٢٢ رجب ١٤١٠ هـ، الموافق ١٧/٢/١٩٩٠م إلى يوم الأربعاء ٢٤ شعبان ١٤١٠ هـ الموافق ٢١/٣/١٩٩٠م. وقد استضافت فيه نخبة من كبار العلماء والدعاة والمفكرين في العالمين الإسلامي والعربي، وألقيت فيه محاضرات ثقافية وفكرية على مدى شهر كامل.

وكانت المحاضرات عند الطلاب في الفترة المسائية وعند الطالبات في الفترة الصباحية، وكانت الدعوات عامة لجمهور الرجال عند الطلاب ولجمهور النساء عند الطالبات.

* وقد افتتح الموسم الثقافي يوم السبت في الساعة السابعة والربع مساء معالي أحمد حميد الطاير وزير الدولة للشؤون المالية والصناعية، وزير التربية والتعليم بالوكالة.. وأحد أعضاء مجلس أمناء الكلية.

وقد حضر حفل الافتتاح جمهور كبير من المدعوين، على رأسهم السيد جمعة الماجد مؤسس الكلية ورئيس مجلس أمنائها، وعدد من أعضاء مجلس الأمناء، وبعض القناصل وأفراد الهيئات الدبلوماسية لعدد من الدول الإسلامية والعربية، ومستشار القضاء في ديوان صاحب السمو رئيس الدولة السيد علي الهاشمي وجمهور آخر من رجال القضاء والتعليم وغيرهم.

افُتتح الحفل بآيات من القرآن الكريم رتلها أحد طلاب الكلية، ثم ألقى رئيس اللجنة الثقافية في الكلية الدكتور وليد قصاب كلمة عرّف فيها بالكلية،

وتحدّث عن الموسم الثقافي وأهدافه، وشكر الوزير على تفضله بافتتاح الموسم ورعايته. ثم ألقى معالي الوزير أحمد حميد الطاير كلمة الافتتاح، فشكر القائمين على الكلية، وأثنى على جهودهم، وتحدث عن دور الكلية، فكان من جملة ما قاله: «إن الحدث الفكري والثقافي في مجتمع من المجتمعات هو رمز حضارة ودليل نمو وتقدم، وهو تعبير عن توجه سليم نحو الاهتمام بالإنسان، ومعيار رقي في مدارج النهضة والسمو لهذا المجتمع، وشعار من شعارات تألقه وازدهاره...» ثم قال: «إن الموسم الثقافي الذي تفتتحه كلية الدراسات الإسلامية والعربية في هذه الأمسية الطيبة ما هو إلا إسهام وتعبير حي وصادق عن إسهاماتها في خدمة المجتمع، وخدمة العلم والفكر وخدمة الإنسان، ولا يسعني إلا أن أتوجه بالشكر والتقدير لكلية الدراسات الإسلامية والعربية لإسهامها الفكري المتجدد في مجال العلم والبحث والفكر الإنساني، ولدورها في مجال التعليم والثقافة، وما استضافتها لهذه النخبة الخيرة من رجال الفكر والثقافة في عالمنا العربي والإسلامي إلا تأكيد على دورها في خدمة هذا المجتمع، وخدمة العلم والثقافة».

وبعد كلمة معالي الوزير ألقى عميد الكلية الأستاذ الدكتور إبراهيم السلقيني باكورة محاضرات الموسم الثقافي، وبسبب اقتران الافتتاح بذكرى الإسراء والمعراج كانت محاضرته عن هذه المعجزة العظيمة الخالدة في تاريخ الإسلام والمسلمين، وقد توقف المحاضر فيها عند بعض المواقف المؤثرة الهامة لهذه الذكرى، تحت عنوان: «الإسراء والمعراج: خواطر وعبر».

* وفي يوم الاثنين ٢٤ رجب ١٤١٠ هـ ١٩/٢/١٩٩٠م الساعة ٧,١٥ مساء ألقى سعادة الأستاذ الدكتور شاكر الفحام مدير الموسوعة العربية بدمشق ونائب رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق محاضرة بعنوان «الموسوعة العربية ضرورة وأمل».

* وفي يوم الأربعاء ٢٦ رجب ١٤١٠ هـ ٢١/٢/١٩٩٠م الساعة ٧,١٥ مساء ألقى سعادة الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ـ الاستاذ في كلية الشريعة جامعة دمشق ـ محاضرة بعنوان «العلم والدين أيهما يجب أن يكون ميزاناً للآخر».

* وفي يوم الأحد ٣٠ رجب ١٤١٠ هـ ٢٥/٢/١٩٩٠م أقيمت ندوة علمية: موضوعها «حال المسلمين في غيبة المنهج الإسلامي وعوامل النهضة» وقد شارك فيها كل من أصحاب السعادة والفضيلة، د. محمد سعيد رمضان البوطي، د. سعيد حارب الأمين المساعد لجامعة الإمارات العربية المتحدة، الشيخ حسام الدين فرفور نائب رئيس جميعة الفتح الإسلامي بدمشق ومدرس في إدارة الإفتاء العام بدمشق، وقد أدار الحوار في الندوة الدكتور وليد قصّاب الأستاذ في الكلية.

* وفي يوم الأربعاء ٣ شعبان ١٤١٠ هـ ٢٨/٢/١٩٩٠م

ألقى الأستاذ الدكتور السيد رزق الطويل عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية في جامعة الأزهر محاضرة بعنوان: اللسان العربي والإسلام معا في معركة التحدي».

* وفي يوم السبت ٦ شبعان ١٤١٠ هـ ٣/٣/١٩٩٠م

ألقى أ. د. ظهور أحمد رئيس قسم اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة البنجاب، محاضرة بعنوان «أثر العربية في اللغة الأردية».

* وفي يوم الاثنين ٢٢ شعبان ١٤١٠ هـ ١٩/٣/١٩٩٠م

ألقى سعادة الأستاذ الدكتور محمد أبو الوفا التفتازاني نائب رئيس جامعة القاهرة للدراسات العليا. محاضرة عن «أثر السلوك الإسلامي في علاج بعض أزمات النفس».

* وفي يوم الأربعاء ٢٤ شعبان ١٤١٠ هـ ٢١/٣/١٩٩٠

ألقى سعادة الأستاذ الدكتور محمد بلتاجي عميد كلية دار العلوم في جامعة القاهرة محاضرة عن «تقنين أحكام الشريعة الإسلامية وصلته بتطبيقها».

* وفي إطار الاهتمام الثقافي للكلية جرى في قسم الطالبات انتخاب لجنة تشرف على النشاط الثقافي، وتتولى الإعداد له وتنظيمه، تحت إشراف الكلية.

وقد تولت اللجنة دعوة عدد من الأساتذة من داخل الكلية وخارجها لإلقاء بعض المحاضرات وكان مما أُلقي:

ـ محاضرة للأستاذ الدكتور إبراهيم السلقيني عميد الكلية عن (الصيام، فلسفته وأحكامه وآثاره).

ـ محاضرة لفضيلة الشيخ محمد بكار زكريا ـ المدرس المساعد في الكلية ـ عنوانها «فضل العشر الأواخر من رمضان».

ـ محاضرة للسيدة زينب بيره جكلي ـ المدرسة المساعدة في الكلية ـ عن دور المرأة في الإسلام.

ـ لقاء مع الشاعر الإسلامي الأستاذ عمر بهاء الأميري تحت عنوان: «حوار وفكر وشعر».

من ضيوف الكلية :

زار الكلية في هذا العام بالإضافة إلى علماء ومفكري الموسم الثقافي عدد من الضيوف والشخصيات العلمية المرموقة، منهم:

* وفد من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض برئاسة معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي رئيس الجامعة، وكان في صحبته فضيلة الدكتور عبدالله بن مصلح آل شاكر مدير جامعة الإمام محمد بن سعود (فرع أبها) وفضيلة الدكتور صالح الفوزان الأستاذ في جامعة الإمام، وبعض أفراد الهيئة الدبلوماسية السعودية، وقد التقى الوفد بالسيد جمعة الماجد رئيس مجلس أمناء الكلية، وسعادة عميد الكلية الأستاذ الدكتور إبراهيم السلقيني، وأعضاء الهيئة التدريسية في الكلية.

وقد اطلع الوفد على أوضاع الكلية، وسير الدراسة فيها، وأشاد بهذا الصرح العلمي الذي يسهم مع غيره من الصروح العلمية في خدمة الإسلام، وتربية الأجيال على مبادىء هذا الدين الحنيف، وتخريجهم مزودين بالإيمان والعلم. وكانت الزيارة في ٢٢ شعبان ١٤١٠ هـ ١٩/٣/١٩٩٠م.

ثم زار فضيلة الدكتور عبدالله بن مصلح آل شاكر وفضيلة الدكتور صالح الفوزان قسم الطالبات، حيث ألقى كل منهما كلمة في الطالبات حثت على التمسك بأهداب الدين، والمحافظة على قيم الإيمان.

* معالي وزير الأوقاف الكويتي السابق يوسف السيد هاشم الرفاعي، وقد التقى بعميد الكلية وأعضاء الهيئة التدريسية فيها.

* سعادة الأستاذ الدكتور عبدالقدوس أبو صالح أستاذ الأدب في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ونائب رئيس رابطة الأدب الإسلامي العالمية، وذلك في يوم الاثنين ٢٨/٩/١٤١٠هـ ٢٣/٤/١٩٩٠م.

* فضيلة الشيخ عبدالرزاق الحلبي مدير عام الجامع الأموي، ورئيس مجلس الإدارة لجميعة الفتح الإسلامي.

أخبار علمية :

* انتهت كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي من إعداد خطة دراسية جديدة تسهم في تطوير الكلية وتطوير العملية التعلمية فيها بما يجعل هذه الكلية الفتية الناشئة تتبوأ مكانة مرموقة، وتقف في مصاف الجامعات العريقة في العالم.

وقد كلفت لجنة من أساتذة الكلية بوضع هذه الخطة، بعد الاطلاع على الخطط والمناهج الدارسية لعدد من الجامعات الإسلامية والعربية ولاسيما جامعتا الأزهر والقاهرة، ثم عرضت في مجلس الكلية لمناقشتها.

وقد نوقشت هذه الخطة مع الأستاذ الدكتور السيد رزق الطويل عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية في جامعة الأزهر، ومع وفد جامعة القاهرة المكون من الأستاذ الدكتور محمد أبو الوفا التفتازاني نائب رئيس جامعة القاهرة.. والأستاذ الدكتور محمد بلتاجي عميد كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، وذلك لتدعيم الاتفاقيتين الثقافيتين المبرمتين بين الكلية وبين الجامعتين المذكورتين.

وسوف تطبق الخطة الجديدة إن شاء الله بدءاً من العام الدراسي القادم، بعد أن عرضت على مجلس الأمناء وأقرت للتطبيق.

* اشتركت كلية الدراسات الإسلامية والعربية في الندوة التي دعت إليها رابطة الجامعات الإسلامية في جامعة الأمير عبدالقادر في قسنطينة الجزائر، وكانت بعنوان (الجامعات الإسلامية في إفريقيا. الواقع والمستقبل» وقد مثل الكلية فيها الدكتور رشاد محمد سالم المدرس في قسم اللغة العربية ببحث عنوانه «مصادر الدراسات الإسلامية والعربية في الجامعات الإسلامية وسبل تطويرها».

* صدرت كتب جديدة لبعض أعضاء الهيئة التدريسية في الكلية، منها كتاب (النظرة النبوية في نقد الشعر) للدكتور وليد قصَّاب، وقد صدر عن المكتبة الحديثة في العين: ١٩٨٩م.

كما صدر عن حولية كلية الآداب بجامعة الكويت، الحولية الحادية عشرة ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠م بحث للدكتور غازي طليمات عنوانه : «نظرات في علم دلالة الألفاظ عند أحمد بن فارس» كما صدر للدكتور غازي مسرحية شعرية تاريخية بعنوان: «عز الدين بن عبدالسلام، سلطان العلماء» عن دار طلاس في دمشق: ١٩٩٠م.



عرض الكتب

١ ـ نحو وعي لغوي للدكتور مازن المبارك ،

عرض نهلة الحمصي.

٢ ـ ابن باجة وفلسفة الاغتراب للأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الفيومي

عرض د. نشأت عبدالجواد ضيف.

٣ ـ التحديد في الإتقان والتجويد لأبي عمرو الداني ت ٤٤٤ هـ

عرض د. رشاد محمد سالم

نحو وعي لغوي

د. مازن المبارك

عرض نهلة الحمصي

يتألف الكتاب من مقدمة وعشرة أبحاث، ويقع في ٢٠٨ صفحة من القطع المتوسط.

تبدو الأبحاث لأول وهلة منفصلة في موضوعها، يؤلف كل بحث فيها موضوعاً تاماً، ولا يجمع بين الموضوعات إلا الحديث عن اللغة العربية ولكن قراءة واعية لها تجعلنا نصل بين موضوعات الأبحاث، فإذا هي وحدة مترابطة.

أول أبحاث الكتاب يحمل عنوان الكتاب ذاته «نحو وعي لغوي»، وهو محاضرة ألقاها الكاتب عام ١٩٦٣ وتحدث فيها عن الحضارتين اللتين تجاذبتا بلاد العرب من أوائل عصر النهضة: «الحضارة الغربية ببريقها وزخرفها، وحضارة الماضي العربي، حضارة الأجداد بقداستها». وكان الاستعمار يحاول ان يسيطر على الشخصية العربية بأسلوب ظاهره التوجيه والإصلاح، وحقيقته التخريب واللؤم. وكانت الدعوات التالية:

١ ـ الدعوة التي تنادي باستعمال المصطلحات الأجنبية وإدخالها في اللغة العربية.

٢ ـ الدعوة لأن يكون التعليم باللغة الاجنبية، أو على الأقل، أن تسير اللغة الأجنبية الى جانب اللغة العربية في التعليم.

٣ ـ الدعوة بأن يكون التعليم العالي في الجامعات باللغة الاجنبية.

وهذه الدعوات الثلاث يجمع بينها قول حاقد، ويرد الكاتب على القائلين بهذه الدعوات بأن اللغة العربية من أكثر اللغات مرونة وقابلية للاشتقاق، وفي وسعها مجاراة المخترعات وإيجاد مصطلحات سهلة اللفظ عربية الصياغة. ويذكر الكاتب بالغرب الذي أخذ من حضارة المشرق عندما اتصل بها، ولكنه لم يتخل عن لغته.

ثم يتحدث الكاتب عن أصحاب الدعوتين الأشد مكراً، وهما:

١ ـ اتخاذ الحرف اللاتيني، واستعماله للكتابة العربية.

٢ ـ استخدام العامية واللهجة المحلية لكل بلد، والغريب أن من يدعو الى كتابة اللغة العربية بالخط اللاتيني هو ذاته الذي يدعو الى استعمال العامية بلهجاتها المختلفة.

ويرد الكاتب على القائلين بهذه الدعوة بأن اللهجات المحلية أمر طبيعي، وأما ترسيخها وتشجيع الفوارق بينها والتخطيط لكل لهجة لتصبح لغة ثانية فهذه هي الدعوة المسمومة لإقامة كيانات سياسية متفسخة. إن اللغة العربية أداة تفاهم العرب، وليست مجرد رموز. «وإذا أردنا للإنسان العربي أن يعي ذاته ليكون وعي الذات منطلقه الى وعي قومه وأصالتهم، فعلينا أن نجعله يعي لغته». وان وعي العربي للغته يفرض عليه أن يعرف طبيعة لغته وحقائق خصائصها، ليكون مهيئا للرد على خصومها.

ثم يتحدث الكاتب بشكل علمي عن خاصتين من خصائص اللغة العربية هما: الإيجاز والإعراب وفي بحث تطور الدلالة والالفاظ الإسلامية يبحث في الصلة بين اللفظ والمعنى، ويبدو هذا في التفسيرات والاحكام الشرعية والقانونية، وكثير من الالفاظ في النصوص الأدبية تحمل مع دلالات المعاني شحنات من إيحاءات أكثر مما يحمله المعنى المعجمي للفظ. ولقد عني علماء اللغة العربية منذ القديم بمعاني الألفاظ، فألفوا المعجمات والكتب، ومن هذه الكتب كتاب (الزينة) في المصطلحات الإسلامية العربية للرازي.

وكان الإسلام قفزة في تطوير اللغة، أما التطور الذي طرأ عليها بعد ذلك

حتى يومنا هذا فقليل، ومع كل هذا فإن أبناء العروبة يفهمون ما كان قاله طرفة وعنترة، على حين لا يفهم أبناء الإنجليزية ما قيل قبل خمسة قرون.

ويتحدث الكاتب عن العلاقة بين العربية والقرآن فيرى أن القرآن كتاب الدين الإسلامي، ولغته هي العربية، فانتشار الاسلام لا يمكن ان يكون بغير القرآن العربي، فانتشار الاسلام هو انتشار العربية أيضاً. وهناك كثيرون من غير العرب أحبوا اللغة ونبغوا فيها، كسيبويه والزمخشري والخوارزمي. وللقرآن فضل على العربية، وحد لهجاتها، وأرسى قواعدها، ووطد اسبابها، وثبت بنيانها. وقد حفظ القرآن للعربية أصوات حروفها، وضبط لها مخارجها. فلا إسلام بلا قرآن، ولا قرآن بلا عربية ومن هنا فإن أعداء العروبة والإسلام يريدون بدعواتهم المغرضة التي تحدثنا عنها ان يهدموا كتابها الأكبر ونموذج أدبها المعجز (القرآن).

ثم يتحدث الكاتب عن السبل لتعليم العربية لغير الناطقين بها، ويعالج موضوع المعجمات في القديم، ويتحدث عن المعجمات الحديثة التي حاولت تسهيل المعجمات القديمة وتطويرها، فأصاب بعضها، ووقع بعضها في الخطأ. وكان من تلك الأخيرة (المنجد) الذي أخطأ في اللغة، وفي النحو، وفي ذكر ألفاظ أجنبية وعامية، وفي تفسيرات لا علاقة لها باللغة، وفي تشويه التاريخ، وإهمال كل ما يتصل بالاسلام.

وينهي الكاتب كتابه بموضوع يهاجم فيه من يقول باتباع الخطأ الشائع، لانه مألوف ومتداول، ويختم الكتاب بأمثله من الخطأ الشائع تحت عنوان قل ولا تقل.

هدف الكاتب من أبحاثه أن يوصل الى العرب فكرة «ان الأمة التي تعي لغتها قادرة على أن تعي ذاتها ومعنى وجودها وكيانها، وقادرة أن تحمي لغتها من الضعف والضياع وتقف أمام الدعوات المسمومة المرتبطة بالاستعمار التي تتربص بالعروبة عندما تكيد للسان العربي، تلك الدعوات التي يبدو ظاهرها في الحرص على الاصلاح، وباطنها التهديم والبغض الدفين».

إن في الكتاب عاطفة عربية متدفقة، تعتز بتراث الأجداد، وتقف أمام محاولات النيل من اللغة العربية أو تهديمها. وعلى الرغم من أن الكتاب يعالج بموضوعية أموراً لغوية علمية فإن ميل الكاتب إلى لغة أجداده التي تمثل تراثه العربي، وتمسكه بدينه وكتابه القرآن يجعله في مناقشة الذين يحاولون تهديم اللغة قاسياً في الردّ عليهم صريحاً في إظهار العلاقة بينهم وبين الغرب الذي يدعون إليه. فهم أجراؤه وإن غلفوا دعواتهم بستار من النصح والغيرة على العربية.

إن قراءة الكتاب تعطي الحجة القوية لكل عربي كي يقف في وجه أعداء العروبة، كما تعطيه ثقة في لغته وتراثه.

ابن باجة وفلسفة الاغتراب

د. محمد ابراهيم الفيومي

عرض: د. نشأة عبد الجواد ضيف

أكد كثير من الباحثين والدارسين أن معظم مصنفات (ابن باجة) تنطوى على نظريات مبتكرة، اضاءت الطريق لكل من جاؤوا بعده وكان على راس هذه النظريات نظرية المعرفة التي تتميز بملامح أثرت في فلاسفة الاندلس.

وقد أصدرت (دار الجيل) في بيروت سنة ١٤٠٨ هـ سنة ١٩٨٨م كتابا جديداً بعنوان (ابن باجة وفلسفة الاغتراب) للأستاذ الدكتور محمد ابراهيم الفيومي عميد كلية الدراسات الاسلامية والعربية للبنين. بجامعة الأزهر سابقا والمعار الى جامعة السلطان (قابوس) حالياً.

يقع الكتاب في مائة وخمسين صحيفة. قسمه المؤلف إلى أبواب ثلاثة يحتوي كل باب منها على فصلين، وإذا علمت ان المؤلف رجع الى خمسين مصدراً ومرجعاً في الموضوع منها ما هو عربي ومنها ما هو اجنبي بات واضحا أن الكتاب في غاية الأهمية ولاسيما انه يعالج مشكلة في غاية الخطورة

الباب الأول من الكتاب القى المؤلف فيه الضوء على الجو الفكري في الأندلس، وفي الفصل الأول وعنوانه (قبلية العربي بطبعه) كشف النقاب عن المظهر السياسي العام في الأندسي في المدة التي عاشها فيلسوف الأندلس (ابن باجة) الذي عرف لدى المؤرخين باسم (أبي بكر محمد بن يحيى) وفي بعض

المصادر بـ (ابن الصائغ) الفيلسوف الموسوعي، الفقيه في الشريعة الخبير بعلوم الفلسفة والمنطق والرياضة والهندسة والطب والفلك وغيرها.

في المدة المحصورة بين عام ٥٠٠ هـ و٥٥٠ هـ كانت الاندلس على وشك الانحلال إلى دويلات صغيرة. وكان العربي يتصف آنذاك بالتعصب القبلي الذي كان سببا جوهريا في تقسيم الاندلس الى دويلات. وذلك لان العربي احس بالغربة بسبب مشاعر الولاء للعصبية القبلية من جهة، والواقع الذي يفرض الولاء للوحدة الاسلامية من جهة أخرى، ذلك الازدواج بين المشاعر المتنافرة ادى الى التوزع النفسي الذي كان من أهم اسباب انهيار الدولة العربية في الأندلس، ومازال يلعب دوره حتى الآن بين العرب.

وقد أدت هذه العنصرية ذات الشكل القبلي في بلاد الاندلس الى التفرق في مختلف الميادين التي وزعت نشاطهم وأهدرت طاقاتهم الخلاقة، فانعدم ميلهم الى التنسيق، وأدى عدم توافقهم على أمر واحد إلى انعدام الشعور بالمسؤولية.

أما عن المظهر الثقافي في بلاد الاندلس ـ وقتئذ ـ فأفادنا المؤلف ـ أن الثقافة فقدت صبغتها العامة، ولم يكن ثمة وجه للثقافة الاسلامية الا ملامح للفقه المالكي ولم يكن للفكر الفلسفي ازدهار بسبب بغض حكام بني أمية لعلوم الأوائل، وتحريمهم دراستها، ووجود النزاعات السياسية بينهم ومحاولتهم لإرضاء الفقهاء دفعتهم لأن يأمروا بإحراق كتب الفلسفة، يضاف الى ما سبق وجود العصبيات القبلية التي دفعت زعيم كل قبيلة الى عدم الاهتمام بعلوم الفلسفة، والاقتصار على توحيد قبيلته بهدف الحفاظ على الأطماع الشخصية مما أدى الى انعزال الناس في المجتمع بعضهم عن بعض. وفي وسط هذا الجو تكونت الفلسفة في المغرب في نفوس بعض الأفراد غير انهم كانوا متفرقين وكانت الفلسفة ـ آنذاك ـ أبعد ما تكون عن عقيدة الجمهور مما جعل اتهام فلاسفة المغرب بالإلحاد أمرا شائعاً.

وفي الفصل الثاني: عرض المؤلف لحياة فيلسوف الاندلس (ابن باجة) فذكر انه ولد في (سرقسطة) في القرن الخامس الهجري الموافق لنهاية القرن الحادي عشر الميلادي ولمع في (غرناطة) واشتهر في (اشبيليه) ولم يعمر طويلاً اذ وافته المنية وهو في قمة نضجه وعطائه بفاس سنة ٥٣٣ هـ سنة ١١٣٨م

بسبب كمية من السم دست له في أكلة (باذنجان) من قبل خصومه وكان لابن باجة ما يزيد على مائة مؤلف ما بين كتاب ورسالة وكان من الممكن ان تزيد مؤلفاته لتسد ثغرة تأخر دراسة الفلسفة في الأندلس لولا خوفه من الجمهور، واشتغاله بالماديات ووفاته في سن مبكرة.

وفي الباب الثاني: (الغربة والإغتراب) بدأ المؤلف الفصل الأول بالحديث عن الاغتراب في الفكر الاسلامي فبين ان الغربة تعني صحوة ذاتية للانسان حين يجد عصره ممتلئاً بالمتناقضات، فيشعر بالمعاناة والغربة من جراء انفصاله وبعده عن الهيئة الإجتماعية فيتخلى عن المساهمة الاجتماعية في الدولة ويحاول الاحتماء داخل ذاته ليدافع عن حريته ولم يهمل المؤلف الحديث عن مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة الغرب من أمثال (هوبز - روسو - هيجل) وغيرهم فقد انتهت دراسته في هذا الموضوع في الفصل لثاني إلى ان مصطلح (الاغتراب) في الغرب انتشر بين جمهرة المثقفين بهدف فضح الاستبداد السياسي، والقهر الاجتماعي والتعصب بمختلف اشكاله.

وفي الفصل الأول (مشاعر الاغتراب في تدبير المتوحد) من الباب الثالث تحدث المؤلف عن منهج (ابن باجة) في التأليف فبين انه كان قلقاً في فكره، سريع التنقل من فكرة الى فكرة، ومعظم مؤلفاته غير كاملة ولا تستطيع فهم مراده الا بعد عسر لأنه كان يعاني من القلق والحيرة ومشاعر الغربة وبرهن على ذلك بعرضه لكتاب ابن باجة (تدبير المتوحد) فبين ان معنى كلمة (تدبير) كل مجموعة من القواعد التي يضبط بها عدد من الأفعال لتحقيق غاية واحدة كتدبير الجيش أو الدولة ولما كانت أفعال كل انسان يسعى الى الكمال والرقي يلزمها تفكير مستقيم وهو لا يتهيأ الا لمن اعتزل الهيئة الاجتماعية وتمركز في داخل نفسه؛ لذلك كان عنوان الرسالة منسجمًا مع مضمونها.

ويعرض المؤلف رسالة أخرى لابن باجة بعنوان (رسالة القوة النزوعية وشخصية المتوحد) فبين ان لها علاقة وطيدة بالحديث عن الغربة والاغتراب وبين ان فيها تصويرا دقيقا لمايعانيه الانسان من يأس وتبرم ومايراه في مجتمعه من معايير خلقية مختلفة. وكانت فكراً فلسفياً لفيلسوف حملته مشكلات عصره على ان يقوم بتقديم ورقة إصلاح للإنسان ومشكلاته. وفي الفصل الثاني والأخير من الكتاب (التصورات المثلى لشخصية المتوحد). بين

المؤلف أن الانسان عند ابن باجة لا يحقق غايته الا بـأفعـالـه، ومن ثمـة فهـو مسئول عن كل شيء فيها، ولعمري ان هذا الرأي قال به كثير من العلماء وهـو رأي بعض المذاهب الاسلامية، وأفاد أن كل دعوة تلغي العقل أو على الاقل تحـد من نشاطه هي دعوة الى الشقاء والاغتراب لانها تلغي أهم صفـات الانسـان في الانسان. وينتهي المؤلف إلى أن المعرفة عند ابن بـاجـة تقـوم على العقـل الـذي يدرك الكليات وكل ما هو إلهي ومن ثمة فان هذا النوع من المعرفة لا يتهيأ لكل الناس والذين يدركون المعرفة العقلية هم المتوحدون الـذين ينمـون عقـولهم في جو من الحرية بعد اعتزالهم الناس وعلى كل حال: فان ابن باجة وضـع ملامـح صورة المغترب في كتابه (تدبير المتوحد) وهو وسيلة رمزية في النقـد الاجتماعي بين فيه انحطاط الـواقـع الإجتماعي والاخـلاقي عن قيم الاسـلام والإنسـانيـة وأظهر فيه مدى تفسخ العقائد الدينية على يد الساسة الذين لم يرتفع مستواهم الى مستوى المبادىء الإسلامية التي يحملون لواءها ويبشرون بها فهـو وسيلـة عظيمة من وسائل النقد الـراقي أراد إشـاعتـه في وقت كثـر فيـه الحـديث عن الإسلام والعمل به بينما واقع المسلمين يـورطهم ويلطـخ سمعتهم ويقيم عليهم وزرهم ببعدهم الشديد عنه.

حقا: انه لكتاب مفيد وفلفسة قويمة فيه تصوير جيد لمجتمع الاندلس في عصر ـ ابن باجة ـ الذي كانت فلسفته بحق ـ مرآة عصره بكل ما يحمل العصر من مؤثرات القلق والغربة والتوزع والضياع!! وما أشبه الليلة بالبارحة!

إن مشكلات العربي اليوم في دياره هي عين مشكلاته في اندلسه بالأمس. وأخيراً استطيع أن أقول إن الكتاب يغني المكتبة الاسلامية والفكـريـة في ربـوع العالم ويفيد الباحثين والدارسين فوائد جمه.

التحديد في الإتقان والتجويد

لأبي عمرو الداني ت ٤٤٤ هـ

عرض: د. رشاد محمد سالم

العالم النابه والأستاذ الفاضل الدكتور غانم قدوري حمد الأستاذ في قسم اللغة العربية بكلية الشريعة جامعة بغداد قد آلى على نفسه - فيما يبدو - أن تكون إسهاماته العلمية وقفا على خدمة القرآن الكريم ولغته، وليس أدل على ذلك من اختياره لرسالته للماجستير موضوع (رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية) وقد أجاد فيه وأبدع، ثم رسالته للدكتوراه وموضوعها. «الدراسات الصوتية عند علماء التجويد» تلك التي انتهى فيها إلى أن علم التجويد يعد مصدراً أصيلا من مصادر الدراسات الصوتية العربية، وأن دارسي الأصوات العربية المحدثين لم يستطيعوا أن يقدموا في دراساتهم للأصوات الذائبة (حروف المد والحركات) شيئا متميزا على ما قدمه علماء التجويد، وكم من موضوعات كانت معالجة علماء التجويد لها أعمق وأوسع من معالجة علماء العربية!!

ولما كانت طبيعة هذا البحث قد فرضت على الرجل ضرورة تتبع كل ما جادت به قرائح العلماء في فن التجويد - ما كان مخطوطا منها وما هو مطبوع - ثم دراسته وتمحيصه، فإنك لو اطلعت على أهم النتائج التي أبرزها الباحث في خاتمة بحثه لوجدت أثر ذلك واضحا، يقول الدكتور غانم في رسالته (الدراسات الصوتية) ص ٥٨٢: إن علم الأصوات العربي القديم يتمثل بكتب علم التجويد أكثر مما يتمثل بالنصوص المبثوثة في كتب النحو والصرف والمعاجم، وذلك لأن كتب علم التجويد مخصصة لدراسة الأصوات.. والإهمال

التام لها من قبل المشتغلين بدراسة الأصوات العربية يناقض مقتضى المنهج العلمي الصحيح، وإذا كان لهم عذر في أن أهم كتب علم التجويد لا يزال مخطوطاً فإني أرجو أن يكون هذا البحث كافيا لإقناعهم بضرورة الالتفات إلى تلك الكتب والاحتفال بها دراسة وتحقيقاً.

وبدأ الرجل بنفسه فاختار هذا الكتاب «التحديد في الإتقان والتجويد» للداني ت ٤٤٤ هـ وقام بدراسته وتحقيقه، وساعدت جامعة بغداد على طبعه فصدرت طبعته الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٨م في ٢٠٤ صفحة من القطع المتوسط وفي مقدمته للدراسة يوقفنا المحقق على أهمية الكتاب فيقول ص ٣: وكتاب «التحديد يقدم مثالا للدرس الصوتي العربي القديم لم يألفه المشتغلون اليوم بعلم التجويد، ولم يطلع عليه دارسو الأصوات العربية من قبل، وسوف يكون هذا الكتاب نافعا لكلا الفريقين، فالمشتغلون بعلم التجويد يجدون فيه ما يسعفهم في تعليم النطق العربي الفصيح، ودارسو الأصوات العربية يجدون فيه مباحث جديدة في دراسة الأصوات العربية.

ولما كان عمل الباحث في هذا المخطوط يتمثل في دراسته وتحقيقه فإن القسم الأول (الدراسة) قد استغرق ٦٥ صفحة وتضمن فصولا ثلاثة:

أولها: الداني (حياته وثقافته) ص ٧ وفيه عرفنا من خلال رواية أشهر تلامذته (أبو داود سليمان بن نجاح) أنه: أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمر الأموي القرطبي الصيرفي الداني المقرىء ولد ٣٧٢ هـ وقد بدأ طلب العلم وهو ابن ١٤ سنة، درس على شيوخ بلدته «قرطبة» ثم تجول في بلاد الاندلس لتلقي العلم عن شيوخها، ثم ارتحل الى بلاد المشرق: القيروان ومصر ومكة ثم عاد إلى قرطبة فاستقر به المقام في (دانية) حيث الأمن والاستقرار ليتمكن من مواصلة رسالته العلمية في الإقراء والتعليم والتأليف حتى لحق بربه في شوال ٤٤٤ هـ.

ثانيها: مؤلفات الداني ص ١٧: وفيه أشار المحقق إلى ما ذكره الباحثون المحدثون من مؤلفات الداني في مقدمات ما حققوه منها مؤكدا صحة معظمها الا قليلا ما تزال نسبته إلى الداني موضع شك وبه حاجة إلى بحث وتتبع، ثم

طالعنا الدارس - ٢٤ بنشره مخطوطة (فهرست تصانيف الداني) للمرة الأولى وتضم أسماء مؤلفات الداني كاملة أو شبه كاملة - على حد قوله .

ثالثها: كتاب «التحديد» موضوعه وأهميته ونسخه الخطية ومنهج التحقيق ص٤٢ وفيه يوضح الباحث أن منهج الداني في كتابه هذا يعد منهجا مبتكراً لم ينسج فيه على مثال سابق مما كان له الاثرالبين في كتب التجويد فيما بعد، ويعرض أبواب الكتاب ثم يؤكد أن منهج الداني استغرق كل المباحث المتعلقة بعلم التجويد، ولا يكاد الذين ألفوا في هذا العلم بعد الداني يخرجون عن هذا المنهج إلا في التقديم والتأخير أو التفصيل والإيجاز، وكذلك الذين ألفوا في علم الأصوات النطقي من المحدثين. وينتهي إلى أن الكتاب يحتل مكانة متميزة بين كتب علم التجويد ومردّ ذلك الى :

مكانة المؤلف وأنه من أشهر المؤلفين في علوم القرآن، وأن الكتاب من أقدم الكتب المؤلفة في علم التجويد، ان لم يكن أقدمها على الإطلاق، ثم اشتمال مادته على: دراسة مخارج الأصوات وحروفها - الأحكام الناشئة عن التركيب - التأكيد على رياضة اللسان بذلك.

ويكفي أن العلماء نقلوا نصوصاً من كتاب التحديد ورددوها في كتبهم، وأن طريقة الداني في المعالجة تتميز بالوضوح والسهولة وعدم التعقيد.

وبعد أن يوازن المحقق بين نسخ الكتاب الثلاثة مشيرا إلى اكتشافه نسخة رابعة غير مكتملة يوضح منهجه في التحقيق واعتماده على نسخة مكتبة (وهبي افندي) ثم يؤكد أنه حاول تخريج النصوص الواردة من مصادرها الأصلية، وحتى لا تتضخم الهوامش أثبت في نهاية الدراسة ص ٥٦ قائمة بأسماء السور وأرقامها في المصحف، وفي آخر الكتاب أثبت فهرسا بالاعلام.

أما القسم الثاني وهو «النص المحقق» فقد استغرق بقية صفحات الكتاب، وفي مقدمته ص ٦٨ يبين المؤلف السبب الذي دفعه إلى تأليفه وهو مارآه من إهمال قراء عصره تجويد التلاوة تحقيق القراءة وتركهم استعمال ما ندب الله - تعالى - إليه وحث نبيه ﷺ وأمته عليه. وبعد أن يؤكد الداني أنه انتهج

السبيل التي أداها المشيخة من الخلف عن الأئمة من السلف يقول ص ٦٩: والعلم فطنه ودراية آكد منه سماعا ورواية وللدراية ضبطها ونظمها وللرواية نقلها وتعلمها.

ثم تحدث في الأبواب الأربعة الأولى عن معنى التجويد والتحقيق والأخبار الواردة في ذلك ومذاهب أئمة القراءة في استعماله وفي باب آخر يتحدث عن حقائق الألفاظ وحدود النطق بالحروف فيبين معنى المتحرك والمسكن والمختلس والمرام والمشم والمهموز والمسهل والمحقق والمشدد والمخفف والممدود والمقصور والمبين والمدغم والمخفي والمفتوح والممال.

وتحدث في البابين التاليين عن مخارج الحروف وصفاتها، فبعد أن ذكر مخارج الحروف بيّن معنى الحروف المهموسة والمجهورة والشديدة والرخوة والمطبقة والمنفتحة والمستعلية والمستفلة وحروف المد واللين وحروف الصفير والمتفشي والمستطيل والمكرر والهاوي والمنحرف وحرفي الغنة.

وتحدث الداني في الباب الآخر عن كل حرف من حروف العربية التسعة والعشرين في فصل مستقل مبينا فيه مخرجه وصفاته وما يطرأ عليه بسبب التركيب من تغيير وما ينبغي له من التحفظ والتبيين، مع الأمثلة الوافرة من العبارات والكلمات القرآنية.

وفي البابين الأخيرين يتحدث الداني عن كيفية الوقوف ومعنى الروم والإشمام، وعن مواضع الوقف وأنواعه ومصطلحاته ثم يختم الداني كتابه مؤكدا على أهمية علم العربية ومدى حاجة القراء إليه.

ومجمل القول أن هذا الكتاب أصيل في بابه، وأنه لا غنى عنه لدارسي التجويد والأصوات، وقد بذل فيه محققه جهدا مشكوراً، وصدّره بدراسة ضافية أكسبته جدة وزادته أهمية.

فرحم الله مؤلفه رحمة واسعة وطيب ثراه وأثابه جنته ورضاه، وجزى الله محققه خيرا، وأعانه على تحقيق المزيد من مصادر تراثنا الإسلامي العظيم تجلية لها وخدمة للقرآن الكريم حصن العربية الحصين .

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وهو وحده الموفق والمعين.



resources are supplementary revealer to the rule of God but not creating it. People tried the invented faiths in the East and West but the same approved its failure and ruin. Therefore, Moslems are requied today more than any other time to adher to their Islam and to propagate it and to make it their chief concern and their main incentive for the delight of the eyes, enlightenment of the brains, the prave and tranquility of hearts and souls and for a happy and peaceful life.

For the foregion, the Board of trustees and board of Driectord of the college resolved to issue this magazine. It was aimed to be the platform to call to Islam, a call based on discernment and right guidance. The serious research shall only be published after referring it to an arbitration committee in all different sciences in which the committee shall accept those items which comply with its aims and objects. Therefore the Colleges invites all writers and university scholars to provide it with their products which may achieve the object in spreading the Islamic awareness togehter with the Islamic and Arabic culture.

Dr. Ibrahim Mohammed Salqini

Dean

Azhar University and the College of Dar Al Oloom in Cairo under which the graduate from the College shall be entitled to continue his higher studies in these two universities for the purpose of obtaining the MA and PHd degrees in all Islamic and Arabic fields of specialization.

Today, the College introduces a scientific magazine forming a part of its mission and to open its pages to the men of Islamic ideology and the people of the Arabic culture so that their pens shall meet in the fields of faith, interpretation, Hadith, jurisprudence, history, literature and the science of language. The College intends to issue a magazine which may spread the serious researches in the field of Islamic and Arabic studies and to introduce all aspects of Islamic ideology to make use from the same in all aspects of life. It is the hope of this magazine to embody some throught about the Islamic ideology, its provisions, discretions, rules and regulation together with highlights on those who made this brilliant history and played an effective role in building the human history and civilization. It is also to show and feature of our huge heritage spread all over the world.

Our educated generation must study this heritage, understand the efforts made by the scholars and realize the prestige of the Islamic and Arabic knowledge he has in order to know its value and apprecuate the great efforts made in obtaining and collecting these information. From the foregoing, we can clearly notice the greatness of the Islamic library which has been spread between the East and West, and the greatness of its scholars who built it with their ideas, pens, travellings, ages, starvation and patience, so that they consider as an incentive to appreciate, maintain, defend and benefit from this heritage. By them, this generation will realize that this Islam, in its principles and resources is not the outcome of incidental issues or an impact of these incidents, its not also the effect of human desire so that it becomes subject to personal objects and interests. This religion was not the result of conflict between the interest of the individual and the society. Islam is a principle of God, inherent trend and well related to the human creation found to bring the people out from their fancies, trends and personal objects, "so set thou thy face steadily and truly to the faith: (Establish) God's handiwork accoring to the pattern on which He has made mankind: No change (Let there be) in the work (wrought)".

For the sake of maintaining the creation's interests form the individual's prefernce misuse, and in saving them from the injustice of the regime and in protecting them from the supremacy Islam left the matter of legislation only for God "The Command rates with none but God". This source is incoporated in the Holy Quran and the Sunna of the prophet. The rest of the

In The Name Of Allah, Most Gracious, Most Merciful

Editorial

Praise be to God, who taught the use of the pen, taught man that which he know not; and peace be upon the messenger (Propet Mohammed) of guidance and mercy who said "If God Loves one of his servants, he teaches him the religion"; and gratification to his friends who spread the law of God as they received from the prophet (peace be upon him), and gratification to his followers who collected this great heritage and kept it until it reached us.

The family of the College of ISlamic and Arabic Studies is pleased to introduce the first issue of its magazine to the researchers, students and truth examiners. It is intellectual, cultural and dexterous magazine bearing the name of the College, expresses its objects and incorporates its mission and made every effort to hold high its name.

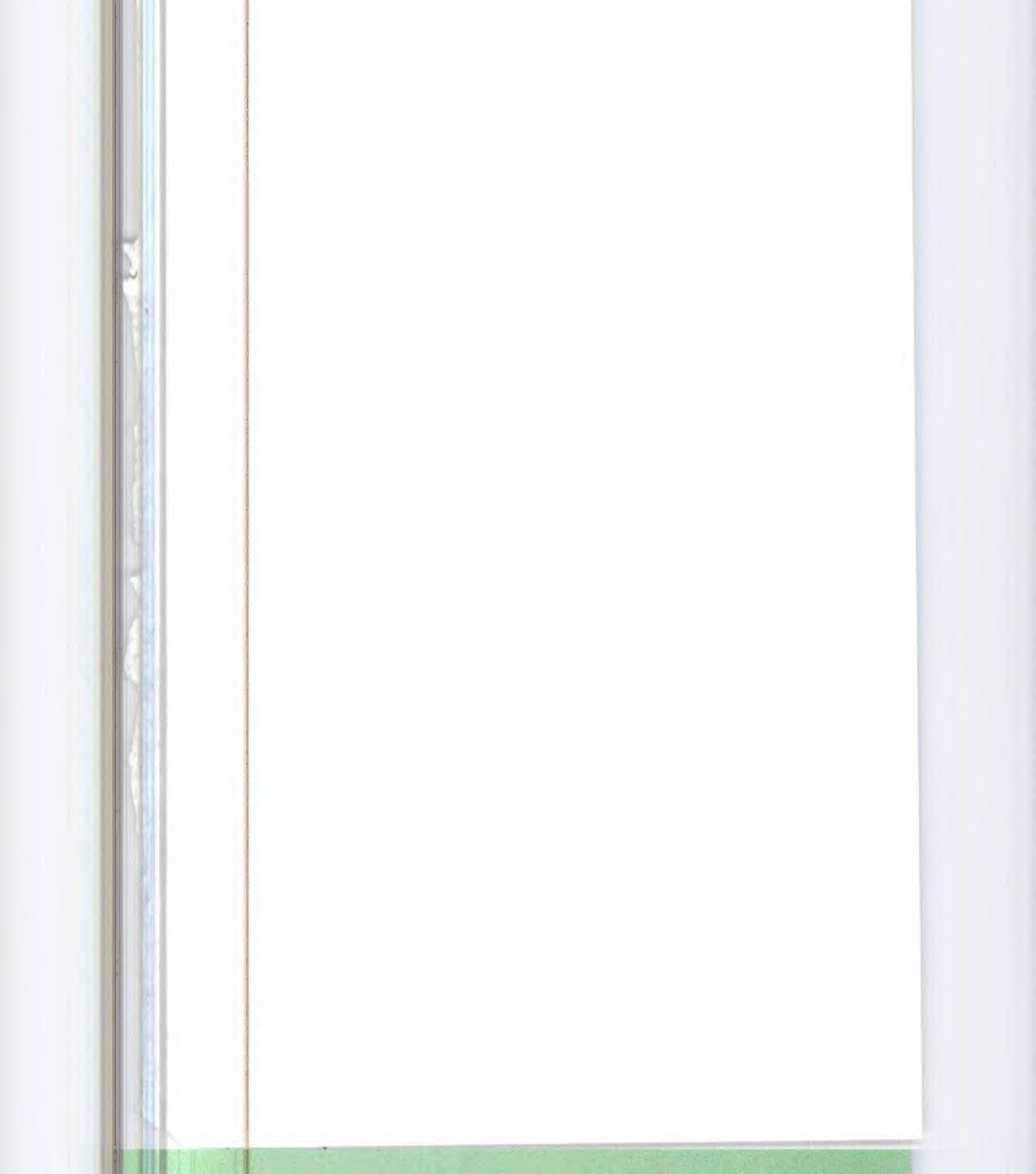
The College of Islamic and Arabic Studies was established in Dubai four years ago (1407 Hijri 1986) to be a lofty cultural Islamic edifice contributing to create a generation of good believing youth, conversant with Islamic and Arabic culture so that we have the preacher, the heraled, the scholar, the teacher and the fighter who fights with his pen to spread the religion of god and to raise his view on earth. The College is making a good progress in carrying out its mission through three academic sections: manely, jurisprudence, Islamic Law, and Arabic Language and Literature. These sections have a very close co-operation with each other in which the Arabic Language is the language of the Holy Quran and it is the introduction to Sharia Laws for the purpose of understanding and studying its rules. THe College does not moit to teach the modern ideological trends, the literature and critical streams and whatever related to the culture of our time as the intelligent moslem should not be absent from his time or be unaware of the surrounding theories and trends, then to compare the same with the law of Islam to realize the good and the bad.

The College of Arabic and Islamic Studies in Dubai from its early life, received good encouragements form all university instutions. It is a member in the Islamic Universities league, and entered into two agreementds with Al

Production Rules :

1. The scholar shall comply with the principles of scientific research in respect of documentation of information and indicating the sources and references together with its editions.
2. The submitted research shall be serious, invented and not previously published.
3. Writing shall be clear, printed or typewritten at one face of sheet.
4. The writewr shall use all known punctuations in the Arabic style.
5. It is preferred that each research shall be summarized in half page only with the main points dealt with.
6. Each research shall be accompanied by a brief extract about the writer, his educational record and his distinguished publications
7. The research shall not exceed 30 fullscap pages.
8. The remarks made by the arbitrator on research to be published shall be referred to the researcher in order to comply with.
9. All researches and subjects shall be the property of the College whether published or not.
10. The writer shall be informed on receipt of his subject and with the result of arbitration.
11. Published subjects shall be arranged with view to some technical considerations.
12. The Magazine shall pay a cash prize to each subject published in the magazine.
13. Subjects and all correspondences shall be sent to the following subject.

College of Islamic & Arabic Studies
(The Magazine)
P.O. Box (50106)
Dubai - U.A.E.







UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE No. 1 - 1410 - 1990